Tratado sobre a imortalidade da alma

Pietro Pomponazzi, o Mantuano

Tradução integral portuguesa a partir do texto latino original

Dedicação ao Domínio Público: esta tradução portuguesa e os elementos editoriais originais desta edição são disponibilizados sob CC0 1.0 Universal, na máxima extensão permitida pela legislação aplicável. A dedicação não se estende ao fac-símile latino digitalizado nem a materiais de terceiros eventualmente citados.

Nota Editorial

A seguinte tradução adapta gramaticalmente o texto latino para o português, uniformiza a terminologia filosófica e realiza cotejo conservador com o texto latino original.

O texto latino foi consultado e usado sobretudo para adaptar passagens, calques sintáticos, inversões de sentido e termos técnicos aristotélicos difíceis. Os capítulos médios e finais receberam atenção especial, por concentrarem a defesa da tese pomponazziana e as respostas às objeções.

A presente tradução é uma edição de estudo em português. Ela não pretende substituir uma edição crítica latina: não registra variantes, não reconstrói integralmente a pontuação original e conserva, quando necessário, soluções interpretativas prudentes em passagens cuja leitura do texto latino é difícil.

Critérios Principais de Tradução

Critério	Aplicação
Correção gramatical	Ajuste de concordância, regência, pontuação, pronomes ambíguos, períodos truncados e ordem sintática.
Fluência acadêmica	Redução de calques latinos e de construções excessivamente literais, preservando o rigor filosófico.
Terminologia filosófica	Padronização de “intelecto”, “alma intelectiva”, “alma sensitiva”, “fantasma”, “mortal em sentido absoluto” e “imortal sob certo aspecto”.
Cotejo latino	Correção de trechos afetados por OCR ou tradução literal incompatível com o texto latino do PDF.
Preservação do conteúdo	Manutenção da sequência argumentativa, dos capítulos e da posição filosófico-teológica de Pomponazzi.
Capítulos médios e finais	Revisão reforçada dos capítulos IX-XV, com correção de passagens truncadas, literalismos e resíduos internos da primeira revisão.

Glossário Terminológico

“Fantasma” traduz phantasma: imagem sensível ou representação imaginativa requerida pela intelecção humana, não aparição espiritual.

“Em sentido absoluto” e “sob certo aspecto” foram reservados para simpliciter e secundum quid, por serem distinções centrais da argumentação.

“Sujeito” e “objeto” indicam dois modos de dependência do corpo: como órgão ou substrato da operação, e como objeto corpóreo a partir do qual a operação intelectiva se exerce.

Termo latino	Tradução adotada
anima	alma
anima intellectiva	alma intelectiva

anima sensitiva	alma sensitiva
anima vegetativa	alma vegetativa
intellectus possibilis	intelecto possível
intellectus agens	intelecto agente
phantasma	fantasma (imagem imaginativa sensível)
phantasia	imaginação
simpliciter	em sentido absoluto
secundum quid	sob certo aspecto
subiectum	sujeito
obiectum	objeto
operatio	operação
separabilis / inseparabilis	separável / inseparável
corruptibilis / incorruptibilis	corruptível / incorruptível

Sumário

1. **Prefácio - Intenção, assunto e motivo da obra**
2. **Capítulo I - Mostra-se que o homem é de natureza dúplice e ocupa o meio entre os mortais e os imortais**
3. **Capítulo II - Modos pelos quais se pode compreender a multiplicidade da natureza humana**
4. **Capítulo III - A tese de um intelecto imortal numericamente uno e de uma parte mortal multiplicada, segundo Temístio e Averróis**
5. **Capítulo IV - Refutação da opinião de Averróis**
6. **Capítulo V - A tese segundo a qual a alma intelectiva se distingue realmente da sensitiva e é numericamente multiplicada conforme os indivíduos**
7. **Capítulo VI - Refutação da opinião precedente**
8. **Capítulo VII - A tese segundo a qual o mortal e o imortal são a mesma realidade no homem, sendo a alma imortal em sentido absoluto e mortal sob certo aspecto**
9. **Capítulo VIII - Dúvidas levantadas contra a posição precedente**
10. **Capítulo IX - A quinta posição: a alma é mortal e imortal, mas mortal em sentido absoluto e imortal sob certo aspecto**
11. **Capítulo X - Respostas às objeções contrárias à posição anterior**
12. **Capítulo XI - Três dúvidas contra a solução proposta**
13. **Capítulo XII - Solução das dúvidas precedentes**
14. **Capítulo XIII - Dificuldades contra a mortalidade da alma**
15. **Capítulo XIV - Respostas às objeções**
16. **Capítulo XV - Exposição da última posição, segundo a fé cristã**

Prefácio - Intenção, assunto e motivo da obra

O irmão Hieronymus Natalis Ragusaeus, da Ordem dos Pregadores, quando eu padecia de enfermidade, costumava visitar-me com frequência, pois era homem muito humano e muito afeiçoado a mim. Certo dia,

vendo-me menos oprimido pela doença, dirigiu-me, com semblante abatido, estas palavras: “Caríssimo preceptor, nos dias passados, quando nos explicavas o primeiro livro do De caelo e chegaste àquela passagem em que Aristóteles procura demonstrar, por muitos argumentos, que ingênito e incorruptível se convertem, disseste que a posição do divino Tomás de Aquino acerca da imortalidade das almas, embora a julgasses verdadeira e firmíssima em si mesma, não te parecia inteiramente conforme às palavras de Aristóteles. Por isso, se não te for incômodo, desejo muito compreender de ti duas coisas: primeiro, o que pensas sobre esta matéria, afastadas as revelações e os milagres e permanecendo puramente nos limites naturais; segundo, qual julgas ter sido a sentença de Aristóteles sobre o mesmo assunto?” Então eu, vendo que todos os presentes nutriam o mesmo grande desejo - pois muitos estavam ali -, respondi: “Filho dileto, e vós também, embora não peçais pouco, pois altíssima é esta questão, na qual quase todos os filósofos ilustres trabalharam, como pedis apenas aquilo que posso declarar, isto é, o que penso, posso expô-lo facilmente e de bom grado atenderei ao vosso pedido. Quanto a saber se a coisa é de fato como penso, consultareis os mais peritos. Portanto, empreenderei a matéria, tendo Deus por guia.”

Capítulo I - Mostra-se que o homem é de natureza dúplice e ocupa o meio entre os mortais e os imortais

Julguei que o início de nossa consideração deveria ser tomado deste ponto: o homem não é de natureza simples, mas múltipla; não é de natureza determinada de modo unívoco, mas dúplice ou ambígua; e está colocado no meio entre os mortais e os imortais.

Isto se torna evidente se examinarmos suas operações essenciais, pelas quais as essências se dão a conhecer. Com efeito, por exercer operações vegetativas e sensitivas, as quais, como se transmite no segundo livro do De anima e no segundo livro do De generatione animalium, capítulo 3, não podem realizar-se sem instrumento corpóreo e caduco, o homem reveste-se de mortalidade. Por outro lado, porque entende e quer - operações que, segundo o que se encontra ao longo do De anima, no primeiro livro do De partibus animalium, capítulo 1, e no segundo livro do De generatione animalium, capítulo 3, realizam-se sem instrumento corpóreo -, ele indica separabilidade, imaterialidade e imortalidade, e por isso deve ser contado, sob esse aspecto, entre as coisas imortais.

Daí se pode recolher a conclusão inteira: o homem não é de natureza simples, pois inclui, por assim dizer, três níveis anímicos - o vegetativo, o sensitivo e o intelectivo - e reivindica para si uma natureza ambígua, uma vez que não existe nem como mortal em sentido absoluto nem como imortal em sentido absoluto, mas participa de ambas as naturezas. Por essa razão, os antigos falaram bem ao situá-lo entre as coisas eternas e as temporais, precisamente porque ele não é puramente eterno nem puramente temporal, mas participa de uma e de outra natureza. E, estando colocado no meio, foi-lhe dada a capacidade de assumir a natureza que quiser. Disso resultou que se encontrem três modos de homens. Alguns, embora pouquíssimos, são contados entre os deuses: são aqueles que, subjugadas as partes vegetativa e sensitiva, tornaram-se, por assim dizer, inteiramente racionais. Outros, ao contrário, negligenciando por completo o intelecto e entregando-se apenas às partes vegetativa e sensitiva, como que transmigraram para a condição das bestas. Talvez tenha sido isso que quis significar o apólogo pitagórico ao dizer que as almas humanas passam para diversos animais.

Outros, enfim, foram chamados homens puros ou propriamente humanos: são os que viveram moderadamente segundo as virtudes morais, sem se entregar inteiramente ao intelecto e sem se abandonar completamente aos vícios corporais. Cada um desses modos, contudo, possui grande amplitude, como se vê claramente. A isso também corresponde o que se diz no Salmo: “Tu o fizeste pouco menor que os anjos”.

Capítulo II - Modos pelos quais se pode compreender a multiplicidade da natureza humana

Considerada, portanto, a natureza múltipla e dúplice do homem - não aquela que resulta da composição de matéria e forma, mas a que se considera da parte da própria forma, isto é, da alma -, resta examinar como mortal e imortal, sendo opostos, podem ser ditos da alma humana. Pois, como tais opostos não podem ser afirmados da mesma coisa no mesmo sentido, alguém poderá justamente duvidar de que ambos possam ser atribuídos simultaneamente à alma humana; e isto, de fato, não é questão pequena.

Portanto, ou se estabelece uma só e mesma natureza que seja ao mesmo tempo mortal e imortal, ou se estabelecem duas naturezas distintas. Se se admite a segunda alternativa, ela pode ser entendida de três modos:

primeiro, segundo o número dos homens, haverá igual número de princípios mortais e imortais, de modo que em Sócrates haja um princípio imortal e um ou dois mortais, e assim nos demais, cada homem tendo seu próprio princípio mortal e imortal; segundo, em todos os homens haverá apenas um princípio imortal, enquanto os princípios mortais serão distribuídos e multiplicados segundo cada indivíduo; terceiro, inversamente, poder-se-ia admitir que o imortal é multiplicado e que o mortal é comum a todos. Se, porém, se escolhe a outra parte, a saber, que uma só e mesma realidade no homem seja mortal e imortal, então, como parece impossível que opostos sejam ditos da mesma coisa em sentido absoluto, não se pode afirmar simplesmente que a mesma realidade seja mortal e imortal. Será preciso, então, dizer ou que ela é imortal em sentido absoluto e mortal sob certo aspecto, ou, inversamente, mortal em sentido absoluto e imortal sob certo aspecto, ou ainda que é ambas as coisas sob certo aspecto: sob certo aspecto mortal e sob certo aspecto imortal. Por esses três modos a contradição pode ser suficientemente evitada. Reunidas as possibilidades, vê-se, portanto, que a questão pode ser concebida de seis modos.

Capítulo III - A tese de um intelecto imortal numericamente uno e de uma parte mortal multiplicada, segundo Temístio e Averróis

Dessas seis formas enumeradas, quatro foram aceitas pelos intérpretes, ao passo que duas foram abandonadas. Com efeito, ninguém sustentou que o imaterial fosse multiplicado e que o material fosse numericamente uno; e isso com razão, pois é inimaginável que uma coisa corpórea exista em tantos lugares e sujeitos distintos, sobretudo se for corruptível. De modo semelhante, ninguém afirmou que a mesma realidade seja igualmente mortal e imortal, assim como nada pode ser constituído igualmente por dois contrários; antes, é sempre necessário que um predomine sobre o outro, como se mostra no primeiro livro do De caelo, no segundo do De generatione, e no décimo da Metafísica.

Examinemos, portanto, cada uma das quatro posições restantes. Averróis, e, como penso, Temístio antes dele, sustentaram concordemente que a alma intelectiva se distingue realmente da alma corruptível, mas que ela mesma é numericamente una em todos os homens, enquanto a alma mortal é multiplicada.

A razão dessa doutrina é a seguinte: vendo que Aristóteles parece provar em sentido absoluto que o intelecto possível é não misturado e imaterial, e, por consequência, eterno, e que todas as suas palavras tendem a isso, como é claro a quem examina os livros do De anima, eles creram que o argumento de Aristóteles era verdadeiro em si e afirmaram simplesmente que o intelecto é imortal. Mas, vendo também que a alma sensitiva e a vegetativa necessitam necessariamente de órgão corpóreo em suas operações, como aparece nos lugares acima citados, e que tal órgão é necessariamente corpóreo e caduco, concluíram que essa alma é mortal em sentido absoluto.

Como, porém, a mesma realidade não pode ser, simples e absolutamente, mortal e imortal, foram obrigados a pôr o imortal como realmente distinto do mortal. Temístio, além disso, tenta atrair Platão para essa sentença e aduz palavras do Timeu que parecem manifestamente pretender isso.

Quanto à tese de que há um só intelecto em todos os homens - quer seja posto como intelecto possível, quer como agente -, ela pode parecer decorrer da célebre proposição peripatética segundo a qual a multiplicação dos indivíduos na mesma espécie não pode ocorrer senão pela matéria quantificada, como se diz na Metafísica e no De anima.

O modo pelo qual são resolvidas as dúvidas contra essa posição aparece nos livros deles e dos seus seguidores. Aqui, porém, pretendemos abreviar e referir apenas o que é necessário.

Capítulo IV - Refutação da opinião de Averróis

Embora esta opinião tenha sido muito celebrada em nosso tempo, e quase todos a considerem como sendo de Aristóteles, parece-me que ela não é apenas falsíssima em si mesma, mas também ininteligível e monstruosa, e completamente estranha a Aristóteles. Pelo contrário, penso que Aristóteles jamais teria sustentado tal absurdo, e muito menos o teria imaginado.

Em primeiro lugar não pretendo introduzir nada de novo sobre a sua falsidade, mas apenas remeter o leitor para o que o ornamento dos latinos, o divino Tomás de Aquino, escreve no seu próprio livro Contra a unidade do intelecto e na primeira parte da Suma e no segundo livro Contra os Gentios e nas Questões disputadas sobre

a alma e em muitos outros lugares. Com efeito, ele combate essa opinião de modo tão claro e sutil, que a meu ver, nada deixa intocado e não deixa nenhuma resposta que alguém possa aduzir em favor de Averróis sem contestação. Pois ele ataca, destrói e aniquila tudo, e os averroístas ficam sem refúgio senão insultos e maldições contra o varão divino e santíssimo.

Mas no que diz respeito à segunda destas poucas coisas, que me dão todo o crédito, decidi aduzir, a saber, que isso é estranho a Aristóteles, mas que isto é uma invenção e um monstro feito por Averróis. Primeiro, uma vez que tal alma intelectiva tem alguma operação completamente independente do corpo como sujeito e objeto, ou nenhuma. A segunda hipótese não pode ser concedida, pois contradiz a si mesma e à razão. Em primeiro lugar, segundo ele próprio, pois no Comentário 12 do primeiro livro de De anima, no final do Comentário, ele diz: E com isso ele não quer dizer o que aparece deste discurso na superfície, a saber, que a intelecção só é possível com a imaginação; pois então a intelecção material será generativa e corruptível, como Alexandre entende. Daí fica claro que, segundo Averróis, o intelecto possui alguma operação completamente independente do corpo. Isto também é confirmado pela razão, uma vez que o intelecto não é uma forma constituída para ser por um sujeito, portanto não depende do sujeito quanto ao ser; portanto, tampouco depende dele quanto à operação, pois a operação segue o ser.

O fato de isto não concordar com Aristóteles e ser contrário à sua opinião fica bastante claro, quando Aristóteles diz no final do texto citado 12 De anima I que a intelecção é imaginação ou não existe sem imaginação. E embora ali fale condicionalmente, ele diz muito claramente no texto De anima 39 que não há intelecção sem imaginação, o que também é confirmado pela experiência. Portanto, segundo Aristóteles, o intelecto humano não tem de forma alguma uma operação completamente independente do corpo, que é o oposto do que é concedido.

A isso não vejo outra resposta, exceto que ele mostra o argumento relativo ao intelecto humano, e na medida em que é por meio desse intelecto que o homem é considerado inteligente. Pois na intelecção nova e antes da realização ele se manifesta, mas na intelecção eterna ou na própria realização ele também detém a verdade, pois segundo ele o intelecto possível está disposto a receber o intelecto agente como forma através de hábitos especulativos, que dependem de serem preservados pela potência sensitiva, como diz no Comentário 39 ao livro III do De anima.

Contudo, se o intelecto for tomado em si mesmo, não depende de modo algum do fantasma.

Embora isto seja dito de forma bastante engenhosa, nada parece ter sido demonstrado, pois de acordo com a definição comum da alma, a alma é o ato de um corpo físico orgânico, etc. Portanto, a alma intelectiva é um ato de um corpo físico orgânico. Visto que, portanto, segundo o ser, o intelecto é um ato de um corpo físico orgânico, portanto em toda a sua operação dependerá do órgão, seja como sujeito ou como objeto. Portanto, nunca será totalmente desvinculado do órgão.

Talvez se diga que o mesmo acontece com a alma e com as outras inteligências. Com efeito, o próprio Comentador, no Comentário ao De anima III 19, postula que é a última das inteligências.

Quanto às demais inteligências, elas podem ser consideradas de dois modos: primeiro, em si mesmas, e não enquanto atualizam o corpo celeste; assim, não são almas e possuem operações que de modo algum dependem do corpo, como inteligir e desejar. Segundo, podem ser consideradas enquanto atualizam os corpos celestes; e, nesse sentido, convém-lhes ser chamadas almas, e até a definição de alma lhes convém. Assim, com efeito, são atos de um corpo físico orgânico, ainda que essa definição se diga delas de modo bastante equívoco, como afirma o próprio Comentador no comentário 5 ao livro III do De anima. Pois os corpos celestes são animais, como sustenta Aristóteles no oitavo livro da Física, no segundo do De caelo e no décimo segundo da Metafísica, embora também isso se diga de modo bastante equívoco, como o próprio Comentador afirma no livro De substantia orbis. Por isso, também a alma intelectiva poderá ser considerada de dois modos: de um modo, como a ínfima das inteligências, sem relação com a sua esfera própria, isto é, o homem; e, nesse sentido, de modo algum depende do corpo, nem no ser nem no operar, e, portanto, também não é ato de um corpo físico orgânico.

De outro modo, porém, pode ser considerada em relação à sua esfera própria; e, assim, é ato de um corpo físico orgânico. Nesse sentido, não se desvincula do corpo, nem no ser nem na operação. Portanto, enquanto forma do homem, sempre necessita do fantasma para operar, embora não absolutamente, como se disse acima.

Segundo essa via, pode-se resolver a dúvida comum: como o filósofo natural considera a alma intelectiva, se no primeiro livro do De partibus animalium Aristóteles diz que não cabe ao natural tratar do intelecto, pois ele é motor não movido? Responde-se: enquanto alma, ela pertence à consideração natural; e, de fato, sob esse aspecto, também as inteligências são consideradas pelo filósofo natural. Mas a alma humana, enquanto intelecto, pertence ao ofício do metafísico, assim como os intelectos superiores.

Na realidade, esta resposta parece falhar em muitos aspectos: em primeiro lugar, uma vez que se o julgamento fosse o mesmo sobre a alma humana e sobre as outras inteligências, quando Aristóteles trata das inteligências na Metafísica 12, ele teria que discutir a alma humana também; o que, no entanto, ele não fez de forma alguma.

Além disso, se o julgamento é o mesmo sobre o intelecto humano e sobre as inteligências, por que então Aristóteles, no texto 26 do livro II da Física, coloca a alma humana como o limite da consideração natural? Pois se Aristóteles entende o que é, é falso. Com efeito, porque ele é de Deus e das inteligências

naturais, ele mostra, e através do próprio Comentador, no Comentário ao De anima I, Comentário 2 e Comentário 36 XII da Metafísica, o divino recebe essas coisas do natural.

Contudo, se ele fala sobre o que é, fica bastante claro, de acordo com a resposta dada, que não pertence ao natural, pois como tal, é motor, não movido, na verdade, como diz a resposta, é isso que Aristóteles pretendia no citado capítulo 1 de De Partibus Animalium.

Além disso, parece ridículo dizer que a alma intelectiva, sendo uma potência numericamente una, tenha dois modos de intelecção, isto é, um dependente e outro independente do corpo. Nesse caso, pareceria possuir duas potências. A inteligência, embora seja intelecto e alma, não precisa do corpo para inteligir, mas precisa dele para mover; ora, mover localmente e inteligir são operações de gêneros muito diversos.

Na alma intelectiva, porém, seriam postos dois atos de intelecção: um dependente do corpo, outro absolutamente independente. Isso não parece conforme à razão, pois, em relação a uma mesma operação específica, deve haver um só modo essencial de operar.

Além disso, parece supérfluo e incrível que uma potência numericamente una tenha, simultaneamente, operações quase infinitas acerca do mesmo objeto. Segundo essa posição, o mesmo intelecto inteligiria Deus por uma intelecção eterna e, ao mesmo tempo, por tantas intelecções novas quantos fossem os homens que inteligem Deus.

Isso parece pura ficção. Não há inconveniente em dizer que uma inteligência intelige sem corpo e, contudo, não move localmente sem corpo, pois inteligir e mover localmente pertencem a gêneros muito diversos de operação: uma é imanente, a outra transitiva. Mas o caso da alma intelectiva é inteiramente diverso, pois ambos os atos atribuídos a ela seriam intelecções e operações imanentes.

Em segundo lugar, ao principal: Porque, se, segundo Aristóteles, a alma intelectiva é verdadeiramente imaterial, como imagina o referido Comentador, visto que isso não é conhecido em si, e na verdade é muito duvidoso, deve ser manifestado por alguma evidência. É suficiente, segundo Aristóteles, para concluir a inseparabilidade, que seja uma potência orgânica, ou, se não for orgânica, pelo menos, que não possa realizar sua operação sem um objeto corpóreo. Pois ele diz no texto 12: De anima I, que, se o intelecto é imaginação ou não existe sem imaginação, ele não pode ser separado.

Contudo, como a separabilidade se opõe à inseparabilidade, e a disjuntiva afirmativa contradiz as copulativas afirmativas feitas de partes postas, se, portanto, para a inseparabilidade basta alternativamente estar no órgão como em seu sujeito ou depender dele como de seu objeto, então para a separabilidade também não é necessário depender do órgão como do sujeito nem como do objeto, pelo menos em algumas de suas próprias operações.

Aqui está precisamente a dificuldade: como Averróis demonstrará que a alma é imortal, sobretudo se Aristóteles afirma que o intelecto deve contemplar algum fantasma ao inteligir, e se cada homem experimenta isso em si mesmo?

Talvez se diga que a razão De anima III simplesmente prova que a alma é imaterial, a saber porque recebe todas as formas materiais. Daí se conclui evidentemente, posteriormente, que tem uma operação inteiramente independente, uma vez que a operação segue o ser.

Mas isto não parece ser válido, porque Aristóteles supõe que a razão, que o intelecto é movido pelo corpo, quando diz que inteligir é semelhante a sentir, e que o intelecto possível é uma potência passiva; Ele declara abaixo que seu motor é um fantasma.

Contudo, aquilo que depende da imaginação é inseparável da matéria, como foi dito. Portanto, essa razão prova que é material e não imaterial.

Mas talvez ainda se diga que, pelo fato de o intelecto não necessitar de um órgão como sujeito, ele é imaterial em sentido absoluto - o que Aristóteles explica imediatamente após o que foi dito.

Mas isto não parece proceder, porque ou esta condição por si só é suficiente, ou outra é necessária, a saber, que não seja movido por algo corpóreo. Se ambos, o argumento permanece em primeiro lugar; se apenas isso, o julgamento de Aristóteles é destruído, uma vez que ele supõe que ambos são necessários.

Mas talvez se diga ainda que, na realidade, há apenas uma condição requerida: não precisar do corpo como sujeito implica absolutamente que a potência é imaterial, e vice-versa. Como, porém, aquilo que é imaterial possui alguma operação inteiramente independente - pois, se é imaterial, possui alguma operação independente, e inversamente -, Aristóteles teria acrescentado a condição relativa ao fantasma para evitar que alguém, ao ver que o intelecto tem alguma operação dependente, julgasse que todas as suas operações dependem do corpo. Por isso teria dito que, se o inteligir não fosse sem imaginação, isto é, se em toda operação necessitasse da imaginação, o intelecto seria sem dúvida inseparável.

Mas isso não parece sustentar-se. Primeiro, porque Aristóteles aplicou essa condição desnecessariamente, quando a outra é suficiente para inferir a conclusão, que é errado atribuir tanto a um filósofo.

Em segundo lugar, porque se do fato de que o intelecto necessita do fantasma em toda a sua operação se infere que ele é inseparável, isso não pode ser exceto porque é orgânico de acordo com sua posição, e quero dizer “orgânico” subjetivamente. Com efeito, segundo os dados, eles são convertidos em “poder orgânico subjetivo” e “poder material cognitivo”; portanto, tanto “subjetivamente não orgânico” quanto “imaterial”. Dizer, portanto, que sempre precisamos do corpo como objeto é dizer que precisamos do corpo como sujeito; e assim nada de novo seria dito quando ele diz: se a compreensão não é sem imaginação. Pois ser imaginação e nunca ser sem imaginação são simplesmente invertidos, e um explica o outro. Seria, portanto, como se alguém dissesse: Se Sócrates não é um homem ou não é um animal racional, ele não pode receber disciplina. Na medida em que este discurso é ridículo e estranho à dignidade de Aristóteles, deixo-o ao julgamento dos outros.

Além disso, quando algo tem duas causas de verdade, uma absoluta e outra remanescente, não permanece menos, como se sabe por si mesmo, pois para a verdade do disjuntivo basta que uma parte seja verdadeira.

Contudo, verifica-se que o intelecto é inseparável da matéria, pois é imaginação ou não existe sem imaginação, como fica claro no De anima 1. Se, portanto, é imaginação, não seria menos verificado que é material, desde que não fosse sem imaginação.

Segundo essa posição, contudo, isso é falso, pois nela se torna impossível que o intelecto seja inseparável e, ao mesmo tempo, não seja imaginação, já que essas noções se converteriam. Portanto, é falsa a posição que converte o orgânico subjetivo com a potência cognitiva material, e igualmente seus opostos, isto é, o não orgânico subjetivo com o imaterial.

Além disso, sempre que dois modos são atribuídos a uma coisa sob disjunção, essa coisa pode ser separada de um deles, ou ao menos pode permanecer com um sem o outro. Por exemplo, a iliberalidade pode ocorrer de dois modos: por avareza ou por prodigalidade. Por isso se encontra um iliberal avarento sem prodigalidade e um iliberal pródigo sem avareza. Se esses modos não pudessem separar-se, não haveria dois modos de iliberalidade; ou coincidiriam entre si, ou ambos concorreriam necessariamente de modo copulativo, e não disjuntivo, para constituí-la. Se, portanto, para a inseparabilidade basta que a alma seja imaginação ou que não exista sem imaginação, então ou a alma pode ser inseparável por uma dessas condições sem a outra, ou isso ocorre de modo

determinado. Se se concede o primeiro, segue-se que o intelecto pode não existir sem imaginação e, contudo, não ser imaginação; consequentemente, precisará sempre do corpo como objeto, mas não como sujeito, o que contraria a concessão do adversário.

Contudo, se o segundo for dado, isto é, que é determinado e não indiferente, uma vez que não se pode fazer com que ele precise de algo no corpo como sujeito e não como objeto, então defenderá que ele precisa como objeto e não como sujeito. Portanto, o mesmo que antes.

Além disso, de acordo com a posição do intelecto, ele tem alguma operação completamente independente do corpo. Como se trata de uma dúvida, deve ser certificada por algum sinal; e não há mais nada que possa ser imaginado pelo qual possa ser certificado, exceto porque ele próprio é imaterial.

Embora isso não seja menos duvidoso que o primeiro ponto, requer demonstração. A questão, portanto, é saber em que consiste esse meio: se em não depender do corpo nem como sujeito nem como objeto, ou em não depender do corpo como sujeito, embora dependa dele como objeto. A primeira alternativa não pode ser dada, pois seria petição de princípio: ao pretender provar que o intelecto não depende do corpo em nenhuma operação própria, pressuporíamos que é imaterial; e, ao provar que é imaterial, pressuporíamos que em alguma operação não depende do corpo. Além disso, não há tal meio quando se supõe que o intelecto não depende do corpo nem mesmo como objeto. A primeira demonstração do De anima III prova que o intelecto é imaterial nesse sentido preciso, não em sentido absoluto.

porque recebe todas as formas materiais. Justamente quando tal recepção consiste em sofrimento, como aí diz Aristóteles, então ele será movido por uma coisa corpórea e, portanto, precisará do corpo como objeto. A segunda demonstração é que a espécie inteligível não é recebida no órgão, mas no próprio intelecto; portanto, o mesmo que antes, quando deve ser recebido e padecido.

É necessário, portanto, dizer que o segundo membro constitui o meio: não precisar do corpo como sujeito, mas precisar dele como objeto. Se assim é, quando Aristóteles, na introdução ao De anima, adverte que é preciso conhecer previamente as operações da alma e acrescenta que, se o inteligir é imaginação ou não existe sem imaginação, ele não pode ser separado, conclui-se que, para provar a separabilidade, seria necessário mostrar conjuntamente que o inteligir não é imaginação e que em nenhuma operação depende da imaginação. Isso equivaleria a não depender do corpo nem como sujeito nem como objeto, ao menos em alguma operação própria; o que é justamente o contrário do que se concede.

Confirma-se novamente a partir do próprio adversário. Precisar do corpo como sujeito e ser potência material convertem-se; do mesmo modo, seus opostos também se convertem: não precisar do corpo como sujeito e ser potência imaterial. Se a afirmação é causa da afirmação, a negação será causa da negação. Que acrescentou, então, Aristóteles, para concluir a materialidade, além de dizer que o intelecto é imaginação ou que não existe sem imaginação? Se a causa precisa da materialidade fosse apenas a dependência do corpo como sujeito, a referência à imaginação seria supérflua. Logo, para a imaterialidade é necessário não depender do corpo nem como sujeito nem como objeto, ao menos em alguma operação. Se essas condições fossem inseparáveis, Aristóteles não as teria apresentado de modo disjuntivo; se são separáveis, então não se convertem como quer o adversário.

A última consequência é clara: o que se enuncia disjuntivamente verifica-se alternativamente, e não copulativamente. Por isso, como dizem Aristóteles, o Comentador e Boécio no De syllogismo hypothetico, é vã e ridícula a interrogação ou disjunção em que todas as partes se verificam simultaneamente. Além disso, à copulativa afirmativa opõe-se a disjuntiva formada por partes opostas, e não outra copulativa; o contrário disso é evidentemente falso. Portanto, se não me engano, o Comentador, o divino Tomás e todos os que sustentam que Aristóteles julgou o intelecto humano verdadeiramente imortal afastam-se bastante da verdade.

Além disso, é estranho que Aristóteles tenha postulado que o intelecto às vezes intelige sem imaginação, e ainda assim diga em todos os lugares que não há intelecção sem imaginação. Pois ele não deveria ter falado tão absolutamente.

Em terceiro lugar, ao principal: visto que, segundo o Comentador, é necessário situar a felicidade humana na conjunção do intelecto agente com o intelecto possível, como ele mostra claramente no Comentário ao De anima III 36.

Não é difícil ver quão vã é essa posição e quão dissonante de Aristóteles. Ela é vã porque, segundo o que nos transmitem as histórias, ninguém foi encontrado até agora que a tenha alcançado. Assim, o fim do homem ficaria frustrado, pois não seria atingido por ninguém; mais ainda, não poderia ser atingido por ninguém, uma vez que os meios ordenados a esse fim não podem ser obtidos. É impossível, com efeito, que um homem conheça todas as coisas, como diz Platão no décimo livro da República; nem sequer as coisas especuláveis, pois nenhuma ciência foi possuída perfeitamente até o presente dia, como mostra a experiência. Além disso, tal posição é contrária a Aristóteles, pois no livro da Ética, onde determina o fim último do homem enquanto homem, ele o põe no hábito da sabedoria. E ninguém pode dizer que aquele livro ficou incompleto, pois no final dele Aristóteles recapitula e passa ao livro da Política. Por isso, não posso deixar de admirar-me de que se atribua a Aristóteles essa unidade do intelecto, visto que em lugar nenhum ele a estabelece. Pelo contrário, no texto 26 do segundo livro da Física, onde menciona a alma humana, ele fala dela no plural. Portanto, é manifesto que Aristóteles não pôs apenas uma, mas muitas. Quanto àquela conjunção, como ninguém a experimentou e Aristóteles nada disse a respeito, parece-me que se trata de ficção em si mesma e contrária a Aristóteles.

Capítulo V - A tese segundo a qual a alma intelectiva se distingue realmente da sensitiva e é numericamente multiplicada conforme os indivíduos

Rejeitando, portanto, a primeira opinião como ininteligível, existe uma segunda posição que é compatível com a primeira, na medida em que o intelectivo se distingue realmente do sensitivo, uma vez que coisas contraditórias não podem realmente ser ditas sobre a mesma coisa.

Contudo, em outro ponto, porém, dela se afasta. Pois ele faz corresponder o número das almas intelectivas ao número das almas sensitivas. Pois Sócrates se distingue de Platão, assim como este homem se distingue daquele homem; Ora, este homem não existe senão pelo intelecto, como o próprio Averróis admite no Comentário 1 ao livro III do De anima. Portanto, o intelecto de Sócrates é diferente do de Platão. Com efeito, se o intelecto de ambos fosse um só, ambos seriam o mesmo e operariam do mesmo modo; mas o que pode ser pensado de forma mais tola?

É verdade que mesmo estes, assim conformados, são diversificados entre si. Pois alguns deles sustentavam que a alma está mais relacionada com o homem, como um motor se relaciona com o movido, do que uma forma se relaciona com a matéria. E esta parece ter sido a intenção de Platão no 1º de Alcibíades, quando diz que o homem é uma alma que usa um corpo; com a qual as palavras da Ética IX de Aristóteles, dizendo que o homem é intelecto, parecem estar em harmonia.

Contudo, outros afirmam o contrário, dizendo que a alma está relacionada com o homem como a forma está com a matéria, e não apenas como um motor do movido; e é mais verdadeiro dizer que o homem é composto de alma e corpo do que a própria alma usa o corpo.

Contudo, o restante que eles aduzem, não é necessário ao nosso propósito.

Capítulo VI - Refutação da opinião precedente

Ora, esta posição, em ambos os membros, é atacada pelo divino Tomás na primeira parte da Suma e em muitos outros lugares, e na minha opinião de forma abundante e clara. Pois, se o homem não fosse composto de matéria e forma, mas de motor e movido, estes não teriam maior unidade do que bois e carroça. E muitos outros inconvenientes se seguem, causados por isso.

Contudo, postular uma pluralidade de formas substanciais no mesmo composto, como afirma o segundo membro, isto parece estranho a Aristóteles e a muitos peripatéticos.

Contudo, trarei duas coisas pelas quais todos os caminhos acima me parecem estar afastados tanto da verdade quanto de Aristóteles.

Em primeiro lugar, isso parece contradizer a experiência. Pois eu, que escrevo estas coisas, sou constrangido por muitos sofrimentos físicos, pertencentes à ordem sensitiva; e o mesmo eu que sofre busca remédios para afastar esses sofrimentos, o que não pode ocorrer senão pelo intelecto. Se, portanto, fosse outra a essência pela qual sinto e outra a essência pela qual compreendo, como seria possível que aquele que sente fosse o mesmo que compreende? Dizer que duas substâncias unidas possuem conhecimentos mútuos seria ridículo. Também não é difícil ver quanto essa opinião se afasta de Aristóteles. No segundo livro do De anima, Aristóteles põe o vegetativo no sensitivo como o triângulo no quadrilátero; ora, o triângulo não está no quadrilátero como algo realmente distinto dele, mas aquilo que é potencialmente triângulo está atualmente no quadrilátero. Do mesmo modo, nos seres mortais, o sensitivo está no intelectivo. Logo, o sensitivo não é uma realidade separada do intelectivo. Parece-me, portanto, que tanto o primeiro modo de Averróis como estes dois modos se afastam da verdade e de Aristóteles.

Capítulo VII - A tese segundo a qual o mortal e o imortal são a mesma realidade no homem, sendo a alma imortal em sentido absoluto e mortal sob certo aspecto

Visto, portanto, que o modo que considera o intelectivo e o sensitivo no homem como realmente distintos foi rejeitado em geral, permanece que o intelectivo e o sensitivo no homem são a mesma coisa; e embora isto possa ser entendido de três maneiras, como foi dito antes, apenas duas são razoáveis. Uma possibilidade, portanto, é que ela seja imortal no homem em sentido absoluto, mas mortal sob certo aspecto; e embora, de acordo com a natureza da divisão, este modo possa ser dividido em dois, a saber, ou um em número de todos os homens, ou multiplicado pelo número de homens, porque ninguém definiu o primeiro modo, portanto o deixaremos, mas trataremos apenas do segundo. Embora muitos homens eminentes o tenham seguido, porque me parece que o divino Tomás o expôs de forma mais amplamente e com maior clareza do que ele próprio, apenas relatarei o que ele disse, para que possa ser entendido de maneira ordenada, reunindo a sua opinião em cinco proposições:

A primeira proposição é que o intelectivo e o sensitivo no homem são a mesma coisa.

Em segundo lugar, que essa alma é verdadeiramente imortal em sentido absoluto.

Em terceiro lugar, que tal alma é realmente a forma de um homem e não apenas um motor.

Em quarto lugar, que a mesma alma é verdadeiramente multiplicada segundo o número dos indivíduos.

Em quinto lugar, que esse tipo de alma começa a existir com o corpo, e que, contudo, vem de fora e é produzida somente por Deus, não de fato pela geração, mas pela criação; isto, porém, não deixa de existir com o corpo, mas é perpétua depois da separação do corpo.

A primeira delas é suficientemente evidente a partir do que precede, tanto porque várias formas substanciais não podem existir no mesmo sujeito, como porque a essência que sente e intelige parece ser a mesma, e também porque o sensível nos mortais está no intelectivo como um triângulo está num quadrilátero.

De acordo com a verdade em que consiste toda a força da posição, isto é, que tal coisa é verdadeiramente imortal, mas em algum aspecto mortal, é declarada de muitas maneiras. E antes de tudo, segundo o raciocínio de Aristóteles De anima III, visto que tal alma é receptiva a todas as formas materiais; Contudo, o que é deste tipo não pode ser material, como aí declara Aristóteles, uma vez que o recipiente deve estar despojado da natureza da coisa recebida. E é uma proposição também admitida por Platão no Timeu, e, como diz Averróis em De anima II, é universalmente verificada na ação real e espiritual. Pois o olho receptivo das espécies de cor deve ser sem cor e, portanto, universalmente dos outros sentidos.

Em segundo lugar, se o intelecto fosse material, a forma nele recebida seria compreendida em potência e, portanto, ou ele não conheceria, ou conheceria apenas de modo particular. Terceiro, como a potência seria orgânica, estaria determinada a certa classe de seres, ou ao menos a um modo singular; portanto, ou não conheceria todas as coisas, ou não as conheceria de modo universal. Isso se prova também por um sinal: o modo de desejar segue naturalmente o modo de conhecer; mas o intelecto compreende universalmente aquilo que é eterno; portanto, também a vontade tenderá à eternidade.

Tal desejo é natural, pois todas as vontades o possuem; mas o apetite natural não pode ser frustrado, visto que Deus e a natureza nada fazem em vão. Daí se conclui que o intelecto é imortal em sentido absoluto. As palavras de Aristóteles também parecem claras nesse ponto: no De anima I, II e III, ele afirma que o intelecto é separado e ato sem corpo; ao tratar do intelecto agente, diz que este é realmente imaterial, e que o agente é superior ao paciente. O mesmo é afirmado no De partibus animalium I, capítulo 1, e no De generatione animalium II, capítulo 3.

Que tal alma seja mortal sob certo aspecto pode ficar claro por duas razões. Primeiro, porque ela é intelectiva, sensitiva e vegetativa, como se viu na primeira afirmação; ora, o sensitivo e o vegetativo, se separados do intelectivo, são corruptíveis. Portanto, ela não é mortal por ser intelectiva, mas porque contém graus que, por si mesmos, implicam condição mortal.

Em segundo lugar, porque a alma humana não desempenha funções sensitivas e vegetativas senão por meio de instrumento transitório. Portanto, não é mortal em si, mas em razão de tal operação e instrumento.

A terceira afirmação, a saber, que é a forma do homem, fica clara na definição universal da alma, uma vez que é o ato do corpo físico, etc. E que seja o princípio pelo qual entendemos, como Aristóteles mostra claramente ali.

A quarta proposição decorre da terceira. Pois, se a alma intelectiva é a forma pela qual o homem é homem, e se fosse única em todos os homens, todos os homens seriam e operariam do mesmo modo, como foi apontado contra o Comentador. Aristóteles também a põe expressamente no plural no texto 26 do livro II da Física, como foi dito antes.

Quanto à quinta proposição, a saber, que a alma começa a existir, ela é evidente tanto no texto 26 II da Física, quando o sol e o homem geram o homem, como também no fato de que é dito pela terceira: a forma pela qual o homem é homem; mas na Metafísica 12, texto 17: a forma começa a existir simultaneamente com aquilo de que é forma; e do capítulo 3 II De generatione animalium, onde diz que somente o intelecto vem de fora.

Contudo, o que não é produzido pela geração é material e transitório.

Contudo, já foi demonstrado na segunda afirmação que ela é imaterial e incorruptível. Que isso também é feito somente por Deus fica evidente a partir disso, porque como não é feito por geração, então por criação. A realidade de que somente Deus cria é mostrada em outro lugar. Isto também pode ficar claro por 2 Sobre a geração de animais, capítulo 3; pois lá

está dito: Portanto, só existe o intelecto divino e imortal. Ora, que ela permanece após a morte, visto que é imortal, é manifesto; Fica claro também no texto da XII Metafísica 17 de Aristóteles, quando diz que nada impede que o intelecto permaneça após a morte.

Assim, toda a posição é considerada suficientemente exposta.

Capítulo VIII - Dúvidas levantadas contra a posição precedente

Quanto à verdade dessa posição, não tenho absolutamente nenhuma dúvida: a Escritura canônica, preferível a toda razão e experiência humanas por ter sido dada por Deus, confirma-a.

O que permanece duvidoso para mim é se tais afirmações excedem os limites naturais, de modo que pressuponham algo crido ou revelado, e se são conformes às palavras de Aristóteles, como afirma o próprio divino Tomás.

Como, porém, a autoridade de tão grande doutor é suprema para mim, não apenas nas coisas divinas, mas também na própria via aristotélica, não me atreverei a afirmar nada contra ele. Apresentarei apenas, à maneira de quem duvida e não de quem assevera, aquilo que me parece problemático; talvez a verdade me seja aberta por seus seguidores mais doutos. Não ponho em dúvida, portanto, sua primeira afirmação: que, no homem, o sensitivo e o intelectivo são uma só realidade.

As outras quatro afirmações, contudo, parecem-me muito duvidosas.

Em primeiro lugar, é duvidoso que tal essência seja verdadeiramente imortal em si mesma, mas mortal apenas impropriamente e sob certo aspecto. Com efeito, o contrário pode ser provado pelos mesmos raciocínios com que se pretende provar sua imortalidade: pelo fato de tal essência receber todas as formas materiais, compreender realmente aquilo que nela é recebido, não usar órgão corpóreo em sua operação intelectiva e tender ao eterno e ao sublime, conclui-se que ela é imortal.

Mas, inversamente, porque a mesma essência opera materialmente nas funções vegetativas e sensitivas, não recebe todas as formas à maneira das potências sensitivas, usa órgãos corpóreos e inclina-se para coisas temporais e transitórias, poder-se-ia provar que ela é verdadeiramente mortal em sentido absoluto.

Na parte pela qual intelige, ela será imortal sob certo aspecto: tanto porque o intelecto, enquanto não unido à matéria, é incorruptível, ao passo que, unido à matéria, é corruptível, quanto porque nessa operação não opera por instrumento corpóreo como por sujeito. Por isso, também sob esse aspecto, deve ser chamada material apenas incidentalmente e sob certo aspecto. Não parece haver razão mais forte para uma conclusão do que para a outra.

Em segundo lugar, como nessa essência há elementos que lhe conferem condição mortal e outros que lhe conferem condição imortal, e como os primeiros parecem conduzi-la muito mais à mortalidade do que à imortalidade, ela deve ser chamada antes mortal que imortal. Segundo a Física, as coisas recebem denominação do que nelas predomina.

A suposição declara-se assim: se considerarmos o número das potências no homem, encontramos apenas duas que atestam a imortalidade, a saber, o intelecto e a vontade, mas inúmeras potências sensitivas e vegetativas que atestam a mortalidade.

Se examinarmos mais profundamente as regiões habitadas, descobriremos que muitíssimos homens se assemelham mais aos animais do que aos homens propriamente ditos; e, entre todos, encontraremos pouquíssimos que sejam verdadeiramente racionais. Mesmo entre os chamados racionais, muitos são ditos racionais apenas por comparação com outros ainda mais bestiais, assim como se costuma dizer que ninguém é sábio senão por comparação com o ignorante.

Se examinarmos ainda o próprio intelecto, sobretudo no que se refere às coisas divinas, às naturais e às que estão abaixo do sentido, veremos que ele é tão obscuro e fraco que muitas vezes merece antes o nome de ignorância, negação ou disposição do que o de ciência. Acrescente-se quão pouco tempo os homens dedicam à intelecção, e quanto tempo consomem nas outras potências. Daí resulta que tal essência parece verdadeiramente corpórea em sentido absoluto, embora participe da imaterialidade sob certo aspecto.

A causa disso é natural, pois o efeito é natural e sempre ocorreu assim, embora em maior ou menor grau. A razão é que o homem existe por natureza mais como sensitivo do que como intelectivo, mais como mortal do que como imortal. Isso também aparece no fato de muitos terem colocado “mortal” como diferença na definição do homem. Consideradas essas coisas, a posição oposta parecerá talvez mais conforme a Aristóteles do que a do divino Tomás.

Em terceiro lugar, argumenta-se contra a mesma posição: não é evidente por si que a alma seja imortal. Pergunta-se, portanto, como já se perguntou contra Averróis, por quais provas isso se conhece. Ou se prova apenas pelo fato de que, em sua operação, ela não precisa de órgão como sujeito, ou por isso acrescido de outra condição. A primeira alternativa não pode ser concedida, segundo o próprio Aristóteles no texto 12 do livro I do De anima; pois, para inferir a inseparabilidade, basta alternativamente que a operação esteja em órgão como sujeito ou que, em toda operação, dependa de órgão como objeto.

Mas como se poderá saber que ela é separável, se Aristóteles diz que é necessário ao inteligente contemplar algum fantasma, e se todos experimentamos em nós mesmos que sempre precisamos de fantasmas, como também mostra a lesão dos órgãos? Por isso, todos os argumentos aduzidos contra o Comentador a respeito da imortalidade da alma valem igualmente contra esta opinião, pois ambas concordam nesse ponto, embora divirjam nos demais.

Em quarto lugar, argumenta-se assim: se a alma humana, em toda a sua operação, depende de órgão, ela é inseparável e material; ora, em toda a sua operação depende de órgão; logo, é material. A premissa maior é clara

a partir de Aristóteles no De anima: se o inteligir é imaginação ou não existe sem imaginação, a alma não pode ser separada.

A premissa menor fica clara pela definição universal de alma: ela é ato de um corpo físico orgânico.

Talvez se diga que a alma humana não é ato do corpo orgânico quanto ao intelecto, visto que o intelecto não é ato de nenhum corpo, mas somente quanto às operações sensitivas e vegetativas. Isso, porém, não parece sustentável: nesse caso, a alma intelectiva, enquanto intelectiva, não seria alma, pois não seria ato de um corpo físico orgânico; o que é contrário a Aristóteles, que dá essa definição como comum a toda alma, e também ao próprio Tomás, que a toma como dita univocamente das almas.

Em segundo lugar, se a alma intelectiva precisasse de órgão apenas enquanto sente, então, enquanto existisse alma, ela sentiria ou poderia sentir por si mesma; o que é manifestamente falso. A consequência é clara, pois a definição deve convir àquilo que é definido.

Em terceiro lugar, segundo o próprio Tomás, tanto na primeira parte da Suma como no segundo livro Contra os Gentios, as inteligências não são formas dos corpos celestes; se o fossem, precisariam do corpo para inteligir assim como a alma humana. Portanto, se a alma humana é ato do corpo orgânico quanto ao sentir, isso se dá por causa de seu próprio modo de inteligir; por isso, em toda a sua operação, ela precisa do fantasma.

Se isso é assim, ela é material. Logo, a alma intelectiva é material.

Talvez se responda que não é necessário que a alma intelectiva dependa sempre efetivamente do órgão, ainda que o órgão entre em sua definição; bastaria a aptidão. Assim, mover-se para cima pertence à definição do leve, embora nem todo leve se mova sempre para cima: basta que possa mover-se desse modo.

Mas essa resposta parece falhar em muitos aspectos. Primeiro, porque, se a aptidão bastasse nas definições, poderíamos dizer que algo é homem ainda que não seja atualmente animal racional, desde que tivesse aptidão para isso.

Em segundo lugar, dir-se-ia que, se a alma depende do fantasma por sua própria condição, ela não será menos inseparável e material, ainda que nem sempre dependa dele em ato.

A isso se poderia responder que a definição de alma não é definição estrita, mas antes uma descrição explicativa. Quanto ao segundo ponto, dir-se-ia que, para a inseparabilidade, não basta depender do corpo apenas segundo a aptidão, pois uma substância separada e imaterial poderia ter alguma relação com o corpo; mas, se dependesse dele de tal modo que nunca pudesse existir ou operar sem corpo, seria certamente material.

Nenhuma dessas respostas, contudo, parece adequada. Primeiro, porque todos admitem que as duas definições de alma são dadas uma pela causa formal e outra pela causa material, e que uma se demonstra pela outra.

A segunda resposta também parece falhar. Primeiro, porque, se a alma humana tem dois modos de intelecção, um por meio do fantasma e outro sem fantasma, parece muito irracional que uma substância imaterial seja movida por uma coisa material. Pois, embora o imaterial possa agir sobre o material, não parece converter-se em paciente dele. Por isso, mesmo entre os teólogos, surgiu a dúvida de como as almas podem ser atormentadas pelo fogo corpóreo.

Em segundo lugar, se a alma separada conserva relação com o próprio corpo, ou se reunirá a ele, ou não. Se se reunir, será necessário retornar à opinião de Demócrito, que postulava a ressurreição, ou à de Pitágoras, que postulava a transmigração das almas em diversos animais; ambas foram rejeitadas. Se, porém, não se reunir, isso contraria a ordem da natureza.

Aristóteles, no texto 15 do livro VIII da Física, combate Anaxágoras por afirmar que o mundo não existiu durante tempo infinito e depois começou a existir. A natureza procede de um só modo ou de vários; se de vários, procede ainda assim ordenadamente. Mas do finito ao infinito não há ordem nem proporção. Portanto, se a alma estiver unida ao corpo por tempo finito e separada por tempo infinito, a ordem da natureza não subsistirá.

Em terceiro lugar, modos tão diversos de ser — unido e separado — e modos tão diversos de operar — por fantasma e sem fantasma — parecem indicar diversidade de essência. Se se retira esse critério, quase não resta

modo de provar diferenças específicas. Aristóteles, nas Histórias dos animais, afirma que as mulas que geram na Síria, embora sejam muito semelhantes às nossas, diferem especificamente pelo modo de geração; com maior razão, portanto, diferenças tão grandes no ser e no operar indicariam diversidade.

Talvez se diga que a inteligência conserva a verdade porque seu corpo é eterno, enquanto o intelecto humano tem corpo perecível. Mas, nesse caso, ou ele não estaria em corpo corruptível, contra a posição, ou, estando nele, ficaria sem operação, pois não poderia inteligir sem fantasma segundo essa posição e, assim, permaneceria ocioso.

Essa resposta não parece razoável. Primeiro, porque a consequência inicial não se segue: ainda que o intelecto separado não fosse movido por um fantasma já corrompido, que impediria que fosse movido por fantasmas existentes, se todos pertencem à mesma razão e se a distância local não parece impedi-lo, já que ele não está em lugar? Além disso, muitos teólogos de grande autoridade afirmam que os anjos e as almas separadas são movidos por estas coisas inferiores. Tampouco parece impossível que o fantasma de outro corpo mova a alma separada, se se admite tal modo de operação.

Em quinto lugar, porque tal essência é realmente sensitiva e vegetativa. Portanto, ou após a separação ela possui potências pelas quais possa exercer suas operações próprias, ou não. Se não as possui, parece contrário à natureza que fique eternamente privada delas. Se as possui, faltando-lhe os órgãos pelos quais tais potências operam, elas serão vãs; o que também repugna à ordem natural.

Em sexto lugar, que tal alma seja antes imaterial e imortal, no modo exposto, parece apoiar-se no Filósofo, no De anima III, no capítulo sobre o intelecto agente. Pois ali, depois de dizer que ambos os intelectos são separados e imortais, acrescenta que este, a saber, o intelecto agente, é verdadeiramente imortal e está sempre em ato; o outro, isto é, o intelecto possível, não o é do mesmo modo, pois ora intelige, ora não.

Quanto à terceira afirmação, segundo a qual tal alma é realmente forma do homem e não apenas motor, concordo se ela for considerada como material; mas, se for considerada imaterial, como dizem, isso não parece evidente. Pois tal essência deveria ser algo independente. Como, então, poderá ser ato e perfeição da matéria, se o ato da matéria não é aquilo que subsiste por si, mas aquilo pelo qual algo subsiste, como se vê na Metafísica VII?

Haveria ainda dificuldade acerca do ser do composto, posto como distinto do ser da alma: que ser é esse, e que exatamente se corrompe? Embora os autores dessa posição digam muitas coisas sobre o assunto, confesso que retenho suas palavras, mas não compreendo suficientemente o seu sentido. Por isso pareceu prudente a Platão, ao admitir a imortalidade da alma, dizer que o homem é antes uma alma que usa o corpo do que um composto de alma e corpo; e que a alma é antes motor do corpo do que forma do corpo.

A quarta afirmação dizia respeito à multiplicação das almas. Isso não é menos duvidoso para mim, pois Aristóteles afirma, no texto 49 do livro XII da Metafísica, que tal multiplicação ocorre por meio de muita matéria.

Quanto ao que alguns dizem — que as almas se distinguem por relações a diferentes matérias ou, como se diz, por princípios individualizantes que podem ser chamados materiais —, isso me parece antes artifício e invenção recente para sustentar uma posição, sem acordo com a mente de Aristóteles. Desse modo poderíamos multiplicar inteligências na mesma espécie, e até o próprio Deus. O quanto isso concorda com os Peripatéticos, deixo a outros considerar.

Além disso, segundo os princípios de Aristóteles, o mundo é eterno e o homem é eterno, pois o sol e o homem geram o homem, como se diz na Física II, e na Física VIII o homem sempre é gerado pelo homem. Portanto, ou se concederá um infinito em ato, o que Aristóteles nega em toda parte, ou será preciso recorrer às fábulas pitagóricas ou à ressurreição de Demócrito, que não parece menos vã nessa via.

A quinta afirmação também parece falhar. Concede-se que a alma intelectiva comece a existir; mas dizer que começa não por geração, e sim por criação, não parece conforme às palavras de Aristóteles, que nunca menciona tal criação. Se a tivesse admitido, teria incorrido claramente na falácia de não concluir na Física VIII, pois, querendo provar que o mundo nunca começou, teria provado apenas que nunca começou por geração verdadeira.

Se Aristóteles tivesse admitido criação além da geração, deveria também ter provado que o mundo não teve início por criação. Como não o fez, a demonstração ficaria claramente defeituosa.

O que se acrescenta ainda, a saber, que a alma é criada diretamente por Deus, não parece harmonizar-se com Aristóteles, que sustenta que Deus não atua nas coisas inferiores senão por causas intermediárias, e que essa ordem é essencial.

O que se acrescenta, enfim, que ela não perece no fim, parece contradizer inteiramente a intenção de Aristóteles. Primeiro: tudo o que é incorruptível é ingênito, como se prova no texto 125 do livro I do De caelo, onde se demonstra a convertibilidade entre ingênito e incorruptível; ora, a alma intelectiva é incorruptível por concessão; logo, é ingênita e, portanto, nunca começou. Isso é o contrário do que fora concedido.

A isso se responde negando a última consequência: não se segue que ela nunca começou em sentido absoluto, mas apenas que nunca começou por geração verdadeira.

Contudo, isso contradiz claramente o texto, como observei ao explicar essa passagem. Aristóteles chama ingênito aquilo que é e do qual nunca foi verdadeiro dizer que não era. Portanto, se a alma intelectiva nasce no sentido amplo ali pressuposto, nunca foi verdadeiro dizer que ela não era. O Filósofo entende por gerado não apenas o que possui causas verdadeiras de geração, mas tudo o que começa a ser, seja qual for o modo de seu início.

Além disso, é surpreendente que Aristóteles apresente tantos argumentos para provar essa convertibilidade e nunca faça exceção da alma intelectiva, quando haveria grande ocasião para erro.

Além disso, parece muito improvável dizer que as almas permanecem depois da morte e que Aristóteles, investigador tão diligente da natureza, nada tenha mencionado sobre esse assunto, embora tenha sido tão cuidadoso na Poética, na Retórica e em muitas outras matérias.

Além disso, no primeiro livro da Ética parece não haver felicidade depois da morte. Mais ainda: o divino Tomás, na leitura da Ética III, ao comentar que se deve antes escolher a morte do que cometer grande crime, parece duvidar de como Aristóteles pôde afirmar isso. Ele diz que Aristóteles o afirmou porque depois da morte permanece a glória, ou porque estimava melhor perseverar por pouco tempo num ato virtuoso do que viver por longo tempo em ato vicioso.

Se, porém, o divino Tomás julgasse que Aristóteles sustentava a imortalidade da alma, nenhuma dessas razões seria necessária; a explicação estaria pronta: por causa de outro estado de vida. Daí parecer que Tomás reconhece a dificuldade: se Aristóteles põe que nada há depois da morte, como quer que alguém prefira morrer a viver mal? O próprio Tomás, na Exposição do Símbolo dos Apóstolos, ao tratar da ressurreição da carne, diz que, se não esperássemos ressuscitar, o homem deveria antes cometer qualquer crime do que morrer.

Além disso, como foi dito, seria surpreendente que Aristóteles não tivesse feito menção alguma de tal estado depois da morte, nem prometido declará-lo, o que é contrário ao seu costume.

Além disso, seria necessário postular a ressurreição, ou inventar as fábulas pitagóricas, ou deixar ociosos seres tão nobres; tudo isso parece muito distante do Filósofo.

Estas coisas, porém, foram ditas não para contradizer filósofo tão grande — pois o que é uma pulga contra um elefante? —, mas por desejo de aprender.

Capítulo IX - A quinta posição: a alma é mortal e imortal, mas mortal em sentido absoluto e imortal sob certo aspecto

Visto, então, que o primeiro modo, que põe o intelectivo realmente distinto do sensitivo nos mortais, foi impugnado de todas as maneiras, e que o segundo modo, segundo o qual o intelectivo e o sensitivo são a mesma realidade, imortal em sentido absoluto e mortal sob certo aspecto, é muito ambíguo e não parece concordar com Aristóteles, resta adotar o último modo: aquele que identifica, no homem, o sensitivo com o intelectivo, mas afirma que tal essência é, verdadeira e essencialmente, mortal em sentido absoluto e imortal sob certo aspecto.

Para proceder ordenadamente, falaremos segundo os cinco pontos tratados no capítulo anterior. O primeiro concedemos em sentido absoluto: o intelectivo e o sensitivo identificam-se realmente no homem.

Discordamos, porém, do segundo ponto, pois dizemos que tal alma é verdadeiramente mortal em sentido absoluto e, sob certo aspecto, verdadeiramente, embora impropriamente, imortal. Para evidenciar isso, é preciso recordar atentamente que todo conhecimento abstrai de algum modo da matéria; pois, como diz o Comentador no comentário 5 ao livro III do De anima, a matéria impede o conhecimento. Isso se vê nos sentidos: eles não conhecem segundo as qualidades reais das coisas, mas segundo suas intenções. Por isso se diz, no De anima II, que cada sentido é receptivo das espécies sem matéria.

Consequentemente, segundo os três modos de separação da matéria, há no universo três modos de conhecimento. Há certas realidades inteiramente separadas da matéria; em seu conhecimento, não precisam do corpo nem como sujeito nem como objeto. Seu conhecimento não é recebido no corpo, pois elas não estão no corpo, nem são movidas pelo corpo, pois movem sem ser movidas. Essas são as substâncias separadas, que chamamos inteligências ou atos de intelecção, nas quais não há discurso, composição ou movimento.

Há, por outro lado, potências que, embora não conheçam pelas qualidades sensíveis reais, mas por espécies dotadas de certa imaterialidade — pois se dizem "sem matéria" e espirituais —, ocupam o grau inferior entre os cognoscentes e são muito materiais. Por isso necessitam do corpo em suas operações tanto como sujeito quanto como objeto: tais cognições são recebidas no órgão, representam apenas singularmente e são movidas pela matéria corpórea. São as potências sensitivas, algumas mais espirituais, outras menos, como diz o Comentador no comentário 6 ao livro III do De anima e no livro De sensu et sensibili.

Como a natureza procede ordenadamente, segundo a Física VIII, entre esses dois extremos — não precisar do corpo nem como sujeito nem como objeto, e precisar do corpo como sujeito e como objeto — há um meio, que não é nem totalmente abstrato nem totalmente imerso na matéria. Como não se pode admitir que algo precise do corpo como sujeito e não como objeto, resta que esse intermediário não precise do corpo como sujeito, mas precise dele como objeto.

Esse intermediário é o intelecto humano, colocado por quase todos os antigos e modernos entre o abstrato e o não abstrato, isto é, abaixo das inteligências e acima do grau sensitivo. Por isso se diz no Salmo: "Tu o fizeste pouco menor que os anjos", e pouco depois: "Tu o puseste sobre as obras de tuas mãos, ovelhas e bois etc." É a esse modo de conhecimento que se refere Aristóteles no texto 12 do De anima I: se o inteligir é imaginação ou não existe sem imaginação, não pode ocorrer sem corpo. Como no De anima III ele declara que a intelecção não é imaginação, por não ser orgânica, e que a alma não intelige sem fantasma, segue-se que a alma humana não precisa de órgão como sujeito, mas precisa dele como objeto.

Segundo Aristóteles e Platão, há almas em todos esses graus cognitivos. Pelo menos segundo Aristóteles, toda cognição é, de algum modo, ato de um corpo físico orgânico, mas não do mesmo modo. As inteligências não são atos do corpo enquanto inteligências, pois, em seu próprio inteligir e desejar, não precisam de corpo de maneira alguma.

Contudo, enquanto agem sobre corpos celestes e os movem, podem ser chamadas almas e atos de um corpo físico orgânico, pois o astro é como o órgão do céu. Assim se lê no De caelo II e no texto 48 do livro XII da Metafísica: todo o mundo existe por causa de um astro. Desse modo, agem por meio de corpo físico orgânico e precisam do corpo como objeto; mas, ao agir e mover, nada recebem do corpo, apenas lhe conferem movimento.

A alma sensitiva, ao contrário, é ato de um corpo físico orgânico em sentido estrito, porque precisa do corpo como sujeito — pois não exerce sua operação senão em órgão — e também como objeto.

O meio, que é o intelecto humano, não está completamente livre do corpo em nenhuma de suas operações, nem completamente imerso nele. Por isso não precisa do corpo como sujeito, mas precisa dele como objeto. Assim, enquanto ato de corpo orgânico, ocupa posição média entre o abstrato e o não abstrato: as inteligências, enquanto inteligências, não são almas, porque de modo algum dependem do corpo; mas, enquanto movem corpos celestes, podem receber esse nome de modo equívoco.

O intelecto humano, em toda a sua operação, é ato do corpo orgânico, pois sempre depende do corpo como objeto.

Há também diferença entre a inteligência e o intelecto humano quanto à relação com o órgão: o intelecto humano recebe algo do objeto corpóreo e por ele é aperfeiçoado, ao passo que a inteligência nada recebe do corpo celeste, mas apenas lhe dá movimento.

O intelecto humano difere ainda da potência sensitiva: esta depende do corpo subjetiva e objetivamente; aquele depende apenas objetivamente. Assim, o intelecto humano é termo médio entre o material e o imaterial, e é ato do corpo orgânico nesse sentido intermediário.

Portanto, corpos celestes, homens e animais não são almas nem atos de corpo físico orgânico de uma só maneira. Por isso Alexandre, em sua paráfrase do De anima, disse que a inteligência é chamada alma do céu, e o céu animal, de modo bastante equívoco; Averróis parece concordar com isso no De substantia orbis. Os animais, porém, são propriamente chamados animais, segundo o uso comum da linguagem.

Os homens, por sua vez, são chamados animais segundo o modo intermediário.

Nem se deve imaginar que, para Aristóteles, esse modo de intelecção seja acidental ao intelecto humano — isto é, que ele seja movido por objeto corpóreo sem precisar de sujeito corpóreo. Há apenas um modo essencial de operação para uma mesma realidade. Assim como o modo sensitivo nunca se transforma em modo de inteligência separada, nem o modo de inteligência separada em modo sensitivo ou humano, também o modo humano de inteligir não parece poder transformar-se no modo das inteligências. Isso ocorreria se ele inteligisse sem precisar do corpo nem como sujeito nem como objeto. Confirma-se isso porque, se as operações essenciais se transformassem, a natureza se transformaria em outra natureza.

Além disso, por nenhum sinal natural se pode saber que o intelecto humano tenha outro modo de intelecção além daquele que experimentamos, pois sempre precisamos de fantasmas. Portanto, conclui-se que esse modo de intelecção por meio do fantasma é essencial ao homem.

Daí se deve inferir a conclusão principal pretendida: a alma humana é material em sentido absoluto e imaterial sob certo aspecto. Primeiro, por silogismo divisivo: o intelecto humano é, de algum modo, imaterial e material; mas não participa igualmente desses dois modos, nem é mais imaterial do que material, como foi provado no capítulo anterior; logo, é mais material do que imaterial. Portanto, será material em sentido absoluto e imaterial sob certo aspecto.

Em segundo lugar, é necessário que o intelecto humano intelija por meio dos fantasmas, como foi mostrado e como fica claro pela definição de alma: ato de um corpo físico orgânico. Portanto, necessita de órgão em toda operação; mas aquilo que intelige desse modo é necessariamente inseparável; logo, o intelecto humano é mortal.

A premissa menor também se confirma pelas palavras de Aristóteles: se o inteligir é imaginação ou não existe sem imaginação, a alma não pode ser separada. Com efeito, se fosse separável, ou não teria operação e seria ociosa, ou teria operação sem imaginação; o que é contrário à premissa demonstrada.

Isso se confirma ainda de outro modo: Aristóteles não postulou nenhuma inteligência sem corpo, pois, na Metafísica XII, estabelece o número das inteligências segundo o número dos movimentos celestes. Muito menos, portanto, se deve postular o intelecto humano sem corpo, visto que ele é menos abstrato que a inteligência. Se, admitido o mundo eterno como Aristóteles o admitia, houvesse infinitas formas humanas sem corpo, isso pareceria ridículo dentro de sua filosofia. Portanto, segundo Aristóteles, a alma humana deve ser declarada mortal em sentido absoluto.

Por estar colocada entre a matéria pura e o imaterial separado, a alma humana participa de certo modo da imortalidade, como mostra sua operação essencial. Ela não depende do corpo como sujeito, e nisso concorda com as inteligências e difere dos animais; mas precisa do corpo como objeto, e nisso concorda com os animais. Por essa razão, permanece mortal em sentido absoluto, embora participe da imortalidade sob certo aspecto.

Para compreender plenamente o que foi dito, é preciso explicar o que significa precisar do órgão como sujeito, precisar dele como objeto e não precisar dele. Uma operação é recebida no órgão como sujeito quando se encontra no corpo de modo quantitativo e corpóreo, como ocorre nas potências orgânicas: o olho vê, o ouvido ouve, e a visão está no olho de modo extensivo. O intelecto não precisa do corpo como sujeito nesse sentido, não porque sua operação não esteja de modo algum no homem, mas porque não está no órgão de maneira

quantitativa e corpórea. Por isso pode refletir sobre si, discorrer e compreender universalmente, o que as potências orgânicas e extensas não podem fazer.

Contudo, porque o intelecto humano está unido aos sentidos, ele não se liberta completamente da matéria e da quantidade. Nunca intelige sem fantasma, como diz Aristóteles no De anima III: a alma não intelige sem fantasma. Por isso, ao precisar do corpo como objeto, não conhece o universal de modo absolutamente separado, mas sempre contempla o universal no particular. Cada um pode experimentar isso em si: mesmo nos conhecimentos mais abstratos formamos alguma imagem corpórea na qual o intelecto se apoia.

Daí decorre que o intelecto humano não conhece a si mesmo primeiro e diretamente como as inteligências separadas, mas procede com composição, divisão, discurso, continuidade e tempo. O oposto ocorre nas inteligências inteiramente livres da matéria. Portanto, o intelecto humano, colocado entre o imaterial e o material, não está totalmente submetido ao aqui e agora, mas também não está totalmente desligado dele; sua operação não é inteiramente universal nem inteiramente particular, nem totalmente temporal nem totalmente afastada do tempo.

A natureza procede assim de modo reto e ordenado, passando do primeiro ao último por intermédios. As inteligências, por serem simplesmente abstratas, não precisam do corpo nem como sujeito nem como objeto para inteligir; por isso conhecem de modo simplicíssimo, compreendendo-se primeiro e por simples intuição, sem dependência do tempo e da continuidade.

As potências sensitivas, ao contrário, por estarem imersas na matéria, conhecem apenas singularmente, não refletem sobre si mesmas e não procedem por discurso universal.

O intelecto humano, por sua vez, assim como ocupa um meio no ser, ocupa também um meio na operação. O que nele é recebido não é conhecido de modo inteiramente material nem de modo inteiramente separado. Assim fica claro o que significa precisar do corpo como sujeito e como objeto, e em que sentido o intelecto humano precisa ou não precisa dele.

Além disso, quem afirma que a alma humana é imortal e multiplicada sustenta que ela é de natureza imaterial e subsistente por si. Por isso poderia existir e operar sem corpo; separada, conservaria apenas intelecto e vontade, à maneira das inteligências, sem potências sensitivas e vegetativas senão remotamente.

Essa opinião acrescenta que, por ser a mais ínfima das substâncias abstratas, a alma pode também informar um corpo, ser numerada segundo os corpos e exercer, por meio de órgãos, as potências sensitivas e vegetativas. Enquanto unida ao corpo, o intelecto e a vontade não operariam livremente sem instrumento corpóreo ao menos como objeto; separada, porém, poderiam operar sem órgão corpóreo.

A outra posição, porém, julga essas afirmações fictícias e pouco conformes aos princípios da filosofia. Com efeito, não parece razoável que uma mesma realidade seja simultaneamente “este algo” subsistente por si e também forma pela qual outro é “este algo”; nem que tenha modos de operação tão diversos, ora unida, ora separada, por pouco tempo no corpo e por tempo infinito fora dele. Além disso, tal separação não é demonstrada por razão natural nem por experiência, mas é posta pela vontade.

Por isso parece mais conforme a Aristóteles afirmar que a alma humana, sendo a mais elevada e perfeita das formas materiais, é realmente aquilo pelo qual o homem é este homem, mas não é ela mesma um “este algo” subsistente à parte. Ela começa e termina com o corpo, não pode existir nem operar sem ele de outro modo natural, e possui um único modo essencial de ser e de operar. Por ser forma material, multiplica-se com a matéria, não em infinito atual, mas potencialmente, como as demais formas materiais.

Entretanto, por ser a mais nobre das formas materiais e tocar o limite do imaterial, participa de algo da imaterialidade, embora não em sentido absoluto. Por isso tem intelecto e vontade, nos quais concorda com as substâncias divinas, mas de modo imperfeito e equívoco: aquelas estão totalmente abstraídas da matéria; o intelecto humano, porém, conhece sempre com fantasma, continuidade, tempo, discurso e obscuridade. Assim, em nós, intelecto e vontade não são imateriais em sentido pleno, mas de modo diminuto. Por isso convém chamá-lo antes razão do que intelecto puro: não é o intelecto em sentido absoluto, mas um vestígio e sombra do intelecto. Isso se confirma pela comparação da Metafísica II: assim como o olho da ave noturna está para a luz do sol,

assim nosso intelecto está para as coisas mais manifestas da natureza. A alma humana é, portanto, da natureza da inteligência por participação de propriedade, não por essência.

Essa gradação convém à natureza. Os vegetais têm algo de alma, pois operam em si mesmos, mas de modo muito material, já que suas operações dependem das qualidades primeiras e terminam no ser real. Depois vêm os animais dotados de tato, paladar e alguma imaginação. Em seguida aparecem animais que chegam a tal perfeição que parecem ter algo semelhante ao intelecto: alguns operam de modo admirável, como na construção de moradas; outros vivem quase politicamente, como as abelhas; outros manifestam disposições próximas das virtudes morais, como se vê nos livros de história dos animais. Há, de fato, homens que parecem ter menos inteligência que muitos animais.

Acrescente-se a potência cogitativa entre as forças sensitivas, cuja excelência é notável, pois, segundo o Comentador, conhece indivíduos dos dez predicamentos e é posta por muitos como razão particular. Homero, Galeno e outros autores eminentes chegaram a tomá-la pelo próprio intelecto. Se subirmos um pouco mais, colocaremos o intelecto humano imediatamente acima da cogitativa e abaixo das substâncias imateriais, participando de ambos os extremos: não precisa do corpo como sujeito, no modo já explicado, mas precisa dele como objeto. Esse modo lhe é essencial e inseparável; por isso deve ser colocado absolutamente entre as formas materiais.

Se certas objeções parecem contrariar esta posição — por exemplo, como algo quente ou frio pode estar na matéria sem tornar-se mera qualidade orgânica, ou como a alma pode receber universalmente —, tais dificuldades não são menores contra a posição anterior, pois também ela admite que essa forma está de algum modo na matéria.

Se alguém disser que nenhuma dessas opiniões é verdadeira, mas apenas a de Averróis, direi que quem consegue imaginar tal posição possui imaginação poderosíssima; creio que os pintores jamais imaginaram monstro tão admirável quanto esse. Como se mostrou acima, porém, tal posição é contrária a Aristóteles. Por isso, a presente interpretação me parece a mais provável e a mais conforme à mente de Aristóteles.

Daí fica claro que muitas afirmações de Aristóteles acerca do intelecto parecem opor-se entre si, embora na verdade não se oponham. Às vezes ele o chama material, misto ou inseparável; outras vezes, imaterial e separável. Na definição comum da alma, diz que ela é ato de corpo orgânico; em outros lugares, fala de um ato sem corpo.

Essas afirmações parecem combater-se, e por isso diversos intérpretes tomaram caminhos diferentes, alguns julgando até que Aristóteles não foi coerente consigo mesmo. Contudo, pelo que foi dito, a dificuldade se resolve: o intelecto tomado absolutamente, enquanto intelecto, é separado e não misturado; o intelecto humano, porém, conserva ambos os aspectos.

Com efeito, o intelecto humano está separado do corpo como sujeito, mas não como objeto. Enquanto intelecto em sentido absoluto, não é ato de corpo orgânico, pois as inteligências não precisam de órgão para inteligir, mas apenas para mover. Enquanto humano, porém, é ato de corpo orgânico como objeto; nesse sentido não é separado. Portanto, não há contradição.

Quanto à terceira afirmação, a saber, que a alma é realmente forma do homem, ela parece muito melhor preservada por esta posição do que pela anterior. Pois, como foi dito, é muito difícil conceber que uma coisa subsistente por si seja verdadeiramente forma de outra. Por isso Gregório de Nissa, como relata o divino Tomás, ao ver Aristóteles dizer que a alma é ato do corpo, julgou que Aristóteles admitia a corrupção da alma humana, pois uma forma subsistente por si não poderia ser propriamente ato de um corpo orgânico. Alguns dizem que Gregório Nazianzeno entendeu Aristóteles de modo semelhante.

Também afirmamos a quarta tese: as almas humanas são numeradas. As dificuldades que atormentavam a posição anterior, contudo, não nos atingem, pois, sendo formas materiais, distinguem-se pela matéria; nem nos perturba a infinidade potencial das almas.

Quanto ao quinto ponto, dizemos também que a alma humana começa a existir, mas não por criação, e sim por geração, pois o sol e o homem geram o homem, como se lê na Física II. Por isso ela é o último objeto da

consideração natural. Quanto ao que se diz no De partibus animalium I, que o intelecto não pertence ao natural, isso é verdadeiro do intelecto tomado absolutamente, pois ele é motor não movido.

O homem, porém, move e é movido. Portanto, enquanto humano, o intelecto pertence à consideração natural; enquanto considerado absolutamente como intelecto, não pertence a ela, pois, segundo a Física II, as coisas que movem sem serem movidas não pertencem propriamente à consideração física. O Filósofo toca essa razão no primeiro livro do De partibus animalium. Quando se diz que o intelecto vem de fora, isso deve ser entendido do intelecto tomado absolutamente, não enquanto humano; ou, se se entende do intelecto humano, deve-se entendê-lo não de modo absoluto, mas enquanto ele participa mais da ordem divina do que as partes sensitiva e vegetativa.

Não supomos, contudo, que o homem permaneça depois da morte quanto à sua alma, se esta começou a existir. No De caelo I, lê-se que tudo o que começa termina; e Platão, nas Leis VIII, afirma que tudo o que começa a ser também deixa de ser. Quanto ao texto 17 da Metafísica XII, não aprovo a resposta de Alexandre, transmitida ali pelo Comentador a partir de Temístio, segundo a qual se trataria do intelecto agente. O intelecto agente não é forma do homem; o texto deve ser entendido do intelecto possível, que ora intelige, ora não, e que se corrompe quando algo interior se corrompe, isto é, o sensitivo, com o qual se identifica.

Alexandre entende isso por si e não por acidente: nada impede que permaneça aquilo que é intelecto em sentido absoluto, mas não aquilo que é humano. Já se mostrou, no De caelo I, que tudo o que nasce é corruptível.

Que esta tenha sido a opinião de Aristóteles acerca da alma humana também pode ser confirmado pelo texto 39 da Metafísica XII, onde ele escreve que o melhor modo de prazer nos pertence por pouco tempo, ao passo que para os deuses é sempre assim; para nós, porém, isso é impossível. Dessas palavras se depreende, em primeiro lugar, que os deuses são simplesmente imortais. Se estão sempre deleitados porque sempre inteligem — pois no mesmo texto se segue que a vigília, a sensação e a intelecção são sumamente deleitosas —, então são sempre e, portanto, são imortais.

Os homens, porém, são mortais, porque se deleitam por tempo muito breve; a operação segue o ser. Se o homem às vezes é chamado imortal, isso deve ser entendido sob certo aspecto, como se lê no De partibus animalium II: somente o homem, entre os mortais, participa maximamente da divindade. Comparado aos outros mortais, pode-se chamá-lo imortal; pois, como foi dito, o homem é meio entre os deuses e as feras. Assim como o pálido, comparado ao preto, é chamado branco, assim o homem, comparado aos animais, pode ser chamado deus e imortal, mas não verdadeira e simplesmente.

Se os antigos às vezes converteram essas coisas em fábulas sobre os deuses, diz Aristóteles no texto 50 do mesmo livro XII, fizeram-no para persuadir a multidão, favorecer as leis e assegurar utilidade pública.

Somente Deus, porém, é imortal em sentido próprio. No fim desse texto 39, Aristóteles diz: “Dizemos que Deus é animal eterno e ótimo; portanto, a Deus pertence vida e duração contínua e eterna. Pois isto é Deus.”

Dessas palavras também resulta que o intelecto humano não pode inteligir sem imaginação. Se os eternos sempre se deleitam porque sempre inteligem, eles não precisam de imaginação em sua intelecção; se precisassem, não seriam eternos, pois, segundo o De anima II, a imaginação é movimento produzido pelo sentido em ato. Eles não são movidos por nada enquanto inteligem, pois o Filósofo diz no mesmo texto que o mais divino e mais honroso não se muda. Neles, o que intelige, o inteligido e a intelecção são o mesmo, como se diz nos textos da Metafísica XII.

O intelecto humano, ao contrário, deleita-se por tempo brevíssimo porque intelige por tempo brevíssimo. Não pode, portanto, libertar-se dos fantasmas, pois intelige apenas sendo de algum modo movido; e inteligir, em nós, envolve certo padecer.

O fantasma é aquilo que move o intelecto, como fica claro no De anima III. Por isso o intelecto humano não intelige sem imaginação, embora não conheça como a imaginação. Sendo meio entre o eterno e os animais, conhece o universal, nisso concordando com os eternos e diferindo dos animais; mas contempla o universal no particular, nisso diferindo dos eternos e concordando de algum modo com os animais.

Os animais, situados no grau inferior do cognoscível, não conhecem simplesmente o universal, nem o universal no particular, mas apenas o particular enquanto singular.

Há, portanto, três gêneros de viventes cognoscentes no universo, e três modos de conhecer. Alguns são inteiramente eternos; outros, inteiramente mortais; outros, intermediários. Os primeiros são os corpos celestes, que, para conhecer, não dependem do corpo como sujeito nem como objeto.

Outros dependem do corpo como sujeito e como objeto e, por isso, conhecem apenas singularmente.

Os intermediários são os homens, que não dependem do corpo como sujeito, mas apenas como objeto; por isso não conhecem o universal simplesmente, como os eternos, nem somente o singular, como os animais, mas contemplam o universal no singular.

Essas três formas de conhecimento foram sugeridas por Aristóteles no De anima quando disse: se o inteligir é imaginação ou não existe sem imaginação. Por "imaginação" entendeu o sentido, que precisa do corpo em ambos os modos, como sujeito e como objeto. Por aquilo que não é imaginação, mas não existe sem imaginação, entendeu o intelecto humano, que precisa do corpo como objeto, não como sujeito.

Aquilo, porém, que não é imaginação e carece inteiramente de imaginação é verdadeiramente intelecto, pertencente ao divino. Não se encontram em Aristóteles outros modos de conhecer, nem eles são exigidos pela razão. Dizer, como fazem os que afirmam que o intelecto humano é absolutamente imortal, que ele possui dois modos de conhecer — um sem qualquer imaginação e outro com imaginação — é transformar a natureza humana em natureza divina, o que pouco difere das fábulas de Ovídio nas Metamorfoses. O Filósofo admite que os antigos puseram tais coisas em forma fabulosa para utilidade das leis, como já foi dito.

Se alguém objetar que, ao dizer que nos deleitamos por pouquíssimo tempo, Aristóteles fala do homem e não de sua alma — pois o homem não intelige sem fantasma, enquanto a alma seria imortal e, separada, inteligiria sem fantasma —, peço que se veja como tal interpretação, pretendendo salvar Aristóteles, antes o corrompe. Primeiro, porque Aristóteles não distingue aqui entre homem e alma, assim como não distingue entre Deus e corpo celeste, pois chama Deus de animal eterno.

Em segundo lugar, se ele fala apenas do homem e não da alma, onde fala então do conhecimento da alma separada? Este seria o lugar apropriado, pois se trata da metafísica, ciência das substâncias separadas. Terceiro, desse modo a alma humana se tornaria simplesmente divina, assumindo o modo de operação próprio do divino; e assim cairíamos nas fábulas de Ovídio, como se uma natureza se transformasse em outra.

Em quarto lugar, como Aristóteles nunca proferiu palavra alguma sobre tal estado, seria ele sobretudo acusado de omissão. Assim, ao pretenderem desculpar Aristóteles, acabam por culpá-lo ainda mais.

Se alguém disser que Aristóteles promete tratar do ser da alma separada no comentário ao texto 36 do De anima III, quando pergunta se o intelecto humano pode inteligir as substâncias separadas, responde-se que isso não prova a tese. Ou o livro da Metafísica não estava completo, talvez pela morte do autor, ou essa parte não chegou até nós. O Comentador também observa que essa questão não foi concluída por Aristóteles nos livros que possuímos; mas disso não se segue que Aristóteles tenha sustentado a imortalidade natural da alma humana.

Tomás, no capítulo 48 do terceiro livro Contra os Gentios, diz que, segundo a opinião de Aristóteles, o intelecto é separado, embora só inteligamos segundo o curso da ciência especulativa; por isso, não sem imaginação, como é sabido. Convém notar que essa formulação se aproxima da nossa interpretação: Aristóteles parece ter entendido que a alma humana não é intelecto em sentido pleno, mas possui certa participação do intelecto; e, por isso, é imortal apenas impropriamente e sob certo aspecto.

Capítulo X - Respostas às objeções contrárias à posição anterior

Para fortalecer nossa posição, convém responder aos argumentos aduzidos pelas opiniões contrárias. Como sustentamos que no homem a mesma realidade é vegetativa, sensitiva e intelectiva, responde-se que contraditórios não podem ser ditos da mesma coisa em sentido absoluto; mas nada impede que um seja dito em sentido absoluto e o outro sob certo aspecto, ou que ambos sejam ditos sob certo aspecto, como se ensina nos Elencos sofísticos. Assim ocorre aqui: o intelecto humano é mortal em sentido absoluto e imortal sob certo aspecto.

Quanto à primeira objeção, responde-se que a alma humana, enquanto capaz de receber todas as formas materiais, possui duas condições. Uma é ser imaterial em si e não precisar de órgão como sujeito enquanto

recebe e compreende tais formas; isso concedemos. A outra é que não recebe essas formas senão movida pelos fantasmas, como Aristóteles ensina claramente; por isso precisa de órgão como objeto.

Como foi demonstrado, portanto, ela é material em sentido absoluto e imaterial sob certo aspecto. Esta é a conclusão pretendida.

Se se pergunta se ela é forma material, respondemos: em parte sim, em parte não. Quanto àquilo pelo qual participa da imaterialidade, embora não se conheça por sua própria espécie, mas pelas espécies das outras coisas, como se diz no De anima III, ela pode de algum modo refletir sobre si e conhecer seus atos. Isso não é admirável, pois, na intelecção, a alma não usa órgão corpóreo como sujeito nem apêndices da matéria desse modo.

Se alguém insistir que a alma existe apenas na matéria e mediante qualidades primárias juntamente com quantidade, e que, como a operação segue o ser, ela não pode operar sem tais condições, responde-se que isso não conclui. O intelecto humano não pode inteligir sem a disposição sensível de qualidade e quantidade, pois não pode operar sem existir; e ele não existe senão em disposição adequada. Mas daí não se segue que intelija por tais disposições.

Acrescente-se a objeção tomada do De anima II e III: para que a vista receba todas as cores, não basta que sua essência não seja uma cor; é preciso também que não esteja unida a uma cor. Portanto, se a alma intelectiva deve receber todas as formas materiais, pareceria necessário que não apenas fosse imaterial, mas também não estivesse unida a forma material alguma, nem ao quente, nem ao frio; o que é falso. Contudo, quem assim objeta não percebe que a mesma dificuldade recai também sobre a opinião contrária.

Com efeito, também segundo essa opinião a alma não está na matéria senão mediante qualidade e quantidade, e sem elas não poderia operar. A resposta que vale para eles vale também para nós.

Ao primeiro ponto responde-se que o intelecto humano realmente não pode inteligir sem a qualidade e a quantidade pertencentes ao sensível, pois não pode operar se não existir, e não pode existir senão com disposição adequada. Não se segue, porém, que intelija por essas disposições. O mesmo é claro no sentido: a potência visual não vê se o olho não possui a devida compleição, mas não vê pelo calor ou por outra qualidade real; vê pela espécie visível.

Em segundo lugar, uma potência material não é impedida universalmente de conhecer por estar acompanhada de outra condição material; se fosse assim, a visão não conheceria as cores, pois as qualidades primeiras estão unidas ao órgão visual. Ela é impedida apenas pela coexistência daquilo que pertence ao mesmo gênero de objetos dos quais é receptiva: o vermelho, por exemplo, impede a visão de conhecer outras cores. Portanto, se o intelecto fosse forma material pura, como recebe todas as formas materiais, seria impedido de conhecê-las.

Foi provado, porém, que ele é imaterial, embora não imaterial em sentido absoluto; por isso não é impedido pela coexistência de formas materiais. Por essa razão, é material e imaterial sob aspectos diversos. Assim também o intelecto agente não impede o possível de receber espécies, ainda que o aperfeiçoe, como diz o Comentador nos comentários 4 e 5 ao livro III do De anima.

Quanto à segunda objeção, responde-se que ocorre o contrário: nas inteligências, as coisas são compreendidas em sentido absoluto e totalmente despojadas da matéria; nos sentidos, são apreendidas apenas em potência e singularmente; no intelecto humano, porém, estão em via intermediária. A espécie representa primeiro universalmente e, secundariamente, enquanto está em um suposto, pois o intelecto humano não pode ser totalmente desligado da matéria: em todo conhecimento, é movido pelo objeto e contempla o universal no singular, como foi dito.

Desse modo, o argumento mostra antes que essa potência é real e imaterial sob certo aspecto, não que seja imaterial em sentido absoluto.

Se se disser: “Visto que o intelecto está nesta quantidade, como poderá representar universalmente as espécies recebidas nele?”, responde-se que nada impede isso. Primeiro, porque é acidental ao intelecto estar em quantidade; segundo, porque, ainda que esteja em quantidade, a quantidade não é princípio dessa operação nem é usada por ele como sujeito; terceiro, porque, como resulta do que foi dito, ele não está totalmente desligado da

quantidade e de sua condição, já que sempre contempla o universal no particular. O intelecto humano possui simultaneamente o que é do intelecto e o que é do homem: enquanto intelecto, conhece o universal; enquanto humano, não percebe o universal senão no singular. Por isso se diz que precisa de órgão como objeto, não como sujeito.

O que significam esses dois modos já foi explicado amplamente no capítulo anterior.

Se se insistir que a matéria está unida por qualidades primárias, e se perguntar que lugar resta para a intelecção — pois, se há calor e frio, ela não conhecerá todas as coisas —, responde-se que o intelecto não está unido à matéria enquanto intelecto, mas enquanto está unido ao sentido. Assim, embora na operação de sentir haja qualidade, não a há como princípio da operação de inteligir. Por isso, enquanto intelecto, ele não é qualitativo nem orgânico.

Se ainda se pergunta: "Visto que a intelecção humana é acidente e não pode existir sem sujeito, em que se coloca a própria intelecção?", responde-se que a intelecção, em sua razão própria, está no intelecto mesmo, segundo o De anima III: a alma é o lugar das espécies, não toda ela, mas o intelecto. É verdade que o intelecto humano está na matéria por certa concomitância, e, nesse sentido, também a intelecção está de algum modo na matéria; mas isso ocorre acidentalmente, pois ao intelecto enquanto intelecto é acidental estar na matéria. Ele não está, contudo, em alguma parte determinada do corpo, mas no todo tomado categorematicamente; se estivesse em parte determinada, seria orgânico e não conheceria tudo, ou conheceria apenas singularmente, não universalmente. Assim como o intelecto está no todo, também nele está a intelecção.

Alexandre, portanto, não sustentou sem razão que todo o corpo é instrumento do intelecto, pois o intelecto compreende todas as potências e não alguma parte determinada; se estivesse em uma parte específica, não conheceria todas as coisas, assim como nenhuma potência sensitiva conhece tudo. Embora todo o corpo seja chamado instrumento do intelecto, não é sujeito da intelecção no modo corpóreo, como se disse. Se se pergunta se o intelecto humano recebe o indivisível, responde-se que, enquanto intelige, recebe o indivisível; enquanto sente ou vegeta, recebe de outro modo. Não é estranho que natureza tão complexa tenha modos diversos de receber e operar.

Quanto à experiência aduzida pelo divino Tomás, tomada de Aristóteles na Ética III, segundo a qual a vontade é também do impossível, como quando deseja a imortalidade, responde-se assim: se nossa vontade está apenas na alma intelectiva e, ao desejar a imortalidade, deseja o impossível segundo Aristóteles, não se segue que a alma humana seja imortal. Esse sinal não é evidente, pois, como diz o Filósofo, a vontade pode tender tanto ao possível como ao impossível, desde que neles se salve a razão de bem. E quanto ao dito de que o apetite natural não é frustrado, isso é verdadeiro quando "natural" se toma como distinto do intelectivo. Tal apetite pertence à inteligência que não erra; mas aquilo a que a vontade tende por conhecimento pode frustrar-se, se o conhecimento não for reto.

Por isso, para que a vontade não se frustre, deve ser regulada pela razão reta. Pode-se ainda dizer que, assim como a mula, meio entre o asno e o cavalo, participa de ambos, mas não possui perfeitamente as propriedades de nenhum deles, assim também a alma humana, meio entre o material e o imaterial, tende à eternidade, embora não possa alcançá-la perfeitamente. Não é incomum que algo se frustre naturalmente em toda uma espécie, desde que não se frustre segundo o gênero: assim ocorre com as mulas, cujos órgãos de geração se frustram quanto à espécie, embora a geração se conserve no gênero dos animais; e com a toupeira, que possui olhos e não vê, sem que por isso a visão se frustre no animal, como se diz na História dos animais. A alma humana deseja a imortalidade, mas basta que esta se realize perfeitamente nas substâncias separadas. Por isso Aristóteles comparou a intelecção humana à visão da ave noturna na Metafísica II, não à cegueira da toupeira: a ave noturna vê de algum modo, ao passo que a toupeira nada vê. Assim, o intelecto humano tende à eternidade, mas não a deseja com apetite perfeito.

A resposta às palavras de Aristóteles fica clara pelo que foi dito. Corpos celestes, homens, animais e plantas são universalmente animados, e suas almas entram na definição universal de alma, mas não do mesmo modo. As inteligências, enquanto atualizam os corpos celestes, são atos de corpo físico orgânico; mas não o são enquanto inteligências. Além disso, enquanto movem, nada recebem do corpo, apenas lhe conferem movimento.

A alma humana, porém, é ato de corpo físico orgânico em sentido próprio, pois não possui operação na qual não dependa de algum modo do corpo: se não como sujeito, ao menos como objeto; e, por isso, recebe algo do corpo. Isso não ocorria com a inteligência ao mover o corpo celeste, pois ela apenas dá e não recebe. As almas sensitiva e vegetativa, por sua vez, estão inteiramente imersas na matéria, embora a vegetativa mais que a sensitiva; portanto são atos de corpo físico orgânico tanto como sujeito quanto como objeto.

Essa ordem foi instituída de modo reto e conveniente. Descemos das inteligências, completamente imóveis, aos corpos celestes, que se movem apenas localmente, e destes aos seres inferiores, que dependem cada vez mais do corpo. Precisar de corpo não está isento de imperfeição; por isso essa gradação é a mais adequada.

Quanto ao que se disse do intelecto agente — que, por ser verdadeiramente imortal, também o passivo o seria, já que ambos seriam partes essenciais ou potências da alma humana —, responde-se que essa passagem favorece antes o contrário. Aristóteles diz ali que somente o intelecto agente é verdadeiramente imortal e está sempre em ato; o passivo, porém, não, pois ora intelige, ora não. Como não possui operação perpétua, tampouco possui essência perpétua.

Por isso se diz que o intelecto possível é imortal sob certo aspecto, mas o agente é verdadeiramente imortal, visto que é uma das inteligências; não é parte da alma humana, como pensaram Temístio e Averróis, mas apenas motor.

Quando Aristóteles o chama parte da alma, isso é verdadeiro porque “alma” pode ser tomada de modo comum, abrangendo tanto a inteligência quanto a intelecção humana. Daí não se segue que seja parte da alma humana; seria falácia de consequência. O caso é semelhante ao da matéria primeira: ela é receptiva, segundo o ser real, de todas as formas materiais; o intelecto, porém, recebe-as apenas segundo o ser intencional, pois a pedra não está na alma, mas sua espécie. Ora, aquilo que reduz a matéria primeira da potência ao ato quanto às formas não é parte da matéria primeira, nem está unido a ela segundo seu ser, mas é motor universal, chamado natureza agente. Do mesmo modo, o intelecto humano, tendo no gênero dos inteligíveis proporção semelhante à da matéria primeira no gênero dos sensíveis, será movido a receber todas as espécies por algo que não é parte dele nem está unido a ele; e isso é chamado intelecto agente.

Não é verdadeiro, portanto, o que acrescenta Temístio: que somos o intelecto agente, ou que ele seja parte de nós como forma verdadeira. Ele se une apenas como motor; essa suposta conjunção, tomada como forma intrínseca, é pura ficção.

Quanto ao restante que foi aduzido, ou não contraria esta posição, ou já foi resolvido em outro capítulo, como o modo pelo qual se diz que o intelecto vem de fora e permanece depois da morte.

Capítulo XI - Três dúvidas contra a solução proposta

Sobre o que foi dito, surgem algumas dúvidas.

Primeiro, porque se disse que a alma humana é verdadeiramente mortal e imortal apenas sob certo aspecto. Isso, porém, parece mal formulado; antes se deveria dizer que ela é imortal em sentido absoluto e mortal sob certo aspecto. O superior contém o inferior, não o contrário: dizemos que os corpos celestes contêm os seres geráveis e corruptíveis, e não inversamente. Portanto, como o imortal está acima do mortal, pareceria mais correto dizer que a alma humana é imortal em sentido absoluto e mortal sob certo aspecto do que dizer que é mortal em sentido absoluto e imortal sob certo aspecto.

Quanto à segunda dúvida: se a alma é imortal apenas sob certo aspecto, então ou é verdadeira e propriamente imortal, ou não o é senão impropriamente. O primeiro caso já foi excluído; o segundo também parece problemático, pois, se se diz impropriamente que ela é imortal, também se poderia dizer impropriamente que é cão ou lebre. Por que, então, chamá-la antes imortal do que cão ou lebre, se a imortalidade é dita dela apenas impropriamente?

A terceira dúvida surge porque toda a raiz desta posição repousa neste fundamento: o intelecto humano possui um único modo de conhecer, situado como meio entre o modo de conhecimento das substâncias absolutamente abstratas e o modo da alma sensitiva, participando de ambos. Enquanto conhece universalmente, concorda com as substâncias abstratas; mas, como esse universal não é contemplado senão no fantasma e no

singular, concorda com o sentido, pois não conhece inteiramente sem apêndices de matéria. Daí se concluiu que ele é termo médio entre o material e o imaterial.

Capítulo XII - Solução das dúvidas precedentes

À primeira dúvida responde-se que conter é muito diferente de participar. Conter pertence ao modo da forma; ser contido, ao modo da matéria. O continente é perfeito e supereminente, enquanto o contido, tomado em si, é imperfeito e excedido. O contrário ocorre no participante e no participado: o participado tem razão de causa e de excedente; o participante, razão de efeito e de excedido. Por isso não dizemos propriamente que o intelecto humano contém a divindade e a imortalidade, mas antes o contrário.

Dizemos corretamente, porém, que o intelecto humano participa da divindade e da imortalidade, e não o inverso. Assim, no De partibus animalium, Aristóteles não disse que somente o homem contém a divindade e a imortalidade, mas que somente o homem participa da divindade e da imortalidade, ou participa delas acima dos outros animais. Essa ressalva é necessária porque os demais mortais também participam de algum modo do divino, pois há algo divino em todas as coisas da natureza, como Aristóteles recorda a partir de Heráclito no final do primeiro livro do De partibus animalium.

Os outros mortais, contudo, não participam do divino tanto quanto o homem. Aristóteles repete algo semelhante no mesmo tratado. Portanto, o argumento exigiria que o intelecto humano não contivesse a imortalidade; não exige, porém, que ele não participe dela. Ora, é precisamente isso que sustentamos.

Deve-se saber também que, assim como algo verdadeiramente mortal pode participar da imortalidade - pois tudo o que se reproduz participa, de algum modo, da permanência -, também algo imortal pode participar da mortalidade e da caducidade sob algum aspecto.

O Comentador, no segundo livro do De caelo, ao explicar a mancha da lua, afirma que isso ocorre porque a lua participa da natureza da terra, e cita Aristóteles no livro De animalibus. Ele diz isso mais claramente no livro Sobre as propriedades dos elementos, onde supõe que os outros planetas também participam dos elementos. Portanto, não é inadequado que algo mortal participe do imortal, nem que algo imortal participe do mortal sob certo aspecto.

À segunda dúvida responde-se que, embora não haja meio-termo estrito entre o próprio e o impróprio, pode haver um meio pela participação de propriedades. Do mesmo modo, embora não haja meio-termo entre substância e acidente - pois tudo o que existe é substância ou acidente -, algo pode participar de propriedades de ambos. Assim, ser movido segundo uma parte é posto como meio entre ser movido por si e ser movido por acidente, como se diz na Física V. Portanto, a mente humana, embora seja chamada imortal impropriamente, porque é verdadeiramente mortal, participa das propriedades da imortalidade quando conhece o universal, ainda que esse conhecimento seja fraco e obscuro.

Nada semelhante ocorre com o cão ou com a lebre quanto a essa operação. Por isso cessa a objeção ali proposta.

Se se disser que depreciamos excessivamente o intelecto humano ao afirmá-lo apenas como sombra do intelecto, responde-se que ele é de fato sombra quando comparado às inteligências separadas. Aristóteles ensina isso no De anima e na Metafísica, pois a potência humana não é propriamente chamada intelectiva em sentido pleno, mas racional. O intelecto separado contempla tudo por simples intuição; a razão humana, porém, procede por composição, discurso e tempo. Tudo isso atesta sua imperfeição e sua proximidade com a matéria.

Contudo, se compararmos o intelecto humano com as demais coisas geráveis e corruptíveis, ele ocupa o primeiro grau de nobreza, embora o corpo humano seja fraco, sujeito a quase infinitas enfermidades e, sob muitos aspectos, em condição pior que a de vários animais, como mostra Plínio no livro VII da História Natural. Acrescente-se que o homem pode ser súdito ou senhor dos outros. Se é súdito, deve considerar quão dura é sua condição, pois dificilmente se encontra um governante medianamente virtuoso entre muitos; ao contrário, frequentemente os poderes são ocupados por ignorantes, insensatos e homens repletos de vícios.

Se, por outro lado, domina os outros, quão injusta é a condição dos tiranos, Platão, na República, e Aristóteles, na Política, declaram abundantemente, mostrando que a condição do tirano é pior do que a do súdito

sob qualquer forma de sujeição. Quem, portanto, quer elevar excessivamente o homem não deve olhar apenas para aquilo que ele conhece, mas também para aquilo que ele vive e tem diante dos olhos.

À terceira dúvida responde-se que alguns intérpretes graves do divino Tomás, ao explicar o artigo 7 da questão 84 da primeira parte da Suma, onde Tomás trata da conversão ao fantasma, entendem essa conversão como reflexão sobre o singular e dizem que tal reflexão é uma espécie de inferência.

Segundo eles, o universal não é conhecido neste indivíduo determinado, como Sócrates ou Platão, mas em algum indivíduo em geral. Assim, "algum homem" relaciona-se com "homem" dentro dos limites do primeiro modo de predicação per se; embora não seja primeiro nesse modo, permanece dentro de seus limites, como o perfeito e o imperfeito em relação a cada coisa. Nem "homem" é anterior a "algum homem", pois a consequência de subsistência se converte: se há homem, há algum homem; e, se há algum homem, há homem.

Essas palavras, contudo, parecem-me ambíguas. Dizer que o homem é conhecido em algum homem, mas não em Sócrates ou em qualquer indivíduo determinado, parece sobretudo contrário à experiência. Pois, sempre que conhecemos algo imaterial ou universal, formamos para nós algum ídolo ou imagem em nosso pensamento, no qual o contemplamos. Tal ídolo é uma representação singular de algo singular; e a razão tende a isso. Tomás quer provar que entendemos recorrendo ao fantasma, que não pode ser concebido senão de modo singular, assim como o homem é contemplado em Sócrates e o cavalo neste cavalo. As próprias palavras do texto indicam isso: ele conhece a natureza humana neste singular e a natureza equina neste cavalo.

Além disso, é-me difícil compreender tal argumento, pois ele parece falhar em muitos pontos. Pelos Analíticos primeiros, todo argumento verdadeiro contém alguma proposição universal, uma vez que o singular não se infere do singular; e a proposição universal é obtida por indução, como se vê nos Analíticos posteriores.

Contudo, a indução é particular, como se sabe. Portanto, no conhecimento universal, pressupõe-se um conhecimento singular.

Além disso, se, para conhecer Sócrates, precisássemos daquele raciocínio obscuro de que se fala, então muito tempo seria gasto para conhecer Sócrates depois do conhecimento de homem. Confesso que entendo que Sócrates é homem sem perceber tal argumento; e crianças e pessoas simples, que não fazem esse discurso, deixariam de saber que isto é homem e aquilo é cão?

Além disso, "homem" não é um singular por si mesmo, embora possa ser determinado.

Mas nada parece determinar "homem" em "algum homem" senão algum sincategorema; e o determinante deve ser mais restrito que o determinado, o que aqui não se vê claramente.

Quanto ao que se diz, que "homem" e "algum homem" se acompanham porque se inferem mutuamente, isso não resolve a dificuldade.

Pelo mesmo argumento, todos os singulares contidos sob "homem", tomados disjuntivamente, também se converteriam com "homem" quanto à consequência de subsistência. Não há dúvida, porém, de que "homem", segundo o intelecto, é anterior ao indivíduo, embora não o seja segundo a realidade. Porfírio prova nas Comunidades que o gênero é anterior às diferenças e às espécies, porque, removido o gênero, removem-se espécies e diferenças, mas o gênero não é removido pela remoção desta ou daquela espécie. Isso não pode ser entendido segundo a coisa, mas segundo o intelecto. Portanto, parece-me que o intelecto compreende o homem no singular, ainda que indeterminadamente: agora compreendo homem em Sócrates; em outro momento, em Platão; mas sempre com algum fantasma singular.

Diz-se, assim, que ele conhece o universal e o particular ao mesmo tempo: primeiro a natureza universal, embora não sem o particular. Aqueles que afirmam que o particular é conhecido primeiro parecem sustentar algo diverso; creio, porém, que a natureza universal é primeira não apenas por natureza, mas também de algum modo no tempo, ainda que seu conhecimento se obtenha pela comparação dos particulares.

Por ora, contudo, sigamos a primeira opinião.

Quando se diz, a partir do De anima III, que o singular só é conhecido por reflexão, embora Temístio e Averróis não interpretem essas palavras desse modo, concedamos por ora essa leitura. Dizemos então que tal intelecção é verdadeira e propriamente reflexão e conversão aos fantasmas, para usar as palavras do divino

Tomás. Isso se torna claro pela Física VIII: ali, ao tratar dos movimentos reflexos, Aristóteles define movimento reflexo como aquele que termina na mesma coisa da qual começou.

Ora, quando a alma humana conhece primeiro o singular pela imaginação e depois o conhece pelo intelecto universal, contemplando esse universal no mesmo singular antes conhecido pela imaginação, ela retorna verdadeiramente ao mesmo objeto; por isso há conversão. Não vejo, porém, como um silogismo ou uma argumentação possa ser convenientemente chamado reflexão ou conversão, pois não procede do mesmo ao mesmo, mas de coisas diversas a coisas diversas. Não é inconveniente que várias coisas sejam conhecidas simultaneamente, ainda que não do mesmo modo nem com igual prioridade.

Compreendo, contudo, este singular mais do que aquele, porque tenho o fantasma deste e não daquele. Pela inspeção deste leão, inteligimos o leão e este leão, mas não inteligimos este leão mais do que aquele que se encontra na floresta por alguma razão universal diversa; se eu o tivesse visto, não inteligiria menos o leão. O fundamento da distinção, portanto, é o fantasma deste singular e não daquele.

Capítulo XIII - Dificuldades contra a mortalidade da alma

Mas contra esta posição surgem dificuldades maiores, que, tanto quanto posso ver, não são fáceis de satisfazer.

Em primeiro lugar, se a alma humana é mortal, como se concluiu, então não haverá fim último do homem enquanto homem, e, por conseguinte, o homem não será capaz de felicidade. Mas o oposto é afirmado por Aristóteles no primeiro livro da Ética, como é suficientemente claro. Isso também contraria a sentença comum segundo a qual o homem é um animal capaz de felicidade, por ser capaz de razão. O mesmo se vê pelo oposto: segundo a Física, infortúnio ou infelicidade não recai sobre as bestas, mas apenas sobre os seres racionais. Logo, a alma não é mortal.

Tudo isso é claro, exceto a proposição condicional, que é a proposição principal: se a alma fosse mortal, não haveria fim último do homem enquanto homem. Essa proposição prova-se assim: se houvesse tal fim último, ele não poderia ser posto nem na parte vegetativa e sensitiva, nem nos bens do corpo ou da fortuna, como Aristóteles demonstra com rigor na Ética e Boécio expõe copiosamente na Consolação.

Como as virtudes da alma se dividem em morais e intelectivas, e como a felicidade não pode ser posta apenas nas virtudes morais, permanece que ela deve situar-se na parte intelectiva.

Quando, porém, as virtudes intelectivas são divididas em suas partes, como se vê na Ética VI, parece que a felicidade não pode ser posta de modo razoável senão no hábito da sabedoria, sobretudo na contemplação de Deus, conforme parece ser a opinião de Aristóteles na Ética X.

Mas isso também é recusado por muitas razões. Primeiro, porque tal conhecimento exige um homem de excelentíssima disposição, quase inteiramente afastado das coisas mundanas, dotado de boa índole, saúde e recursos suficientes. Ora, tal homem é raríssimo; mesmo em longos séculos dificilmente se encontra um, como mostram a experiência cotidiana e a história.

Isso, porém, parece contrariar a noção de felicidade, pois a felicidade é um bem conveniente a todo homem não impedido por condição extrema, visto que todo homem a deseja naturalmente.

Além disso, tal conhecimento é muito fraco e incerto, antes opinativo que científico. Isso se manifesta pela diversidade das opiniões, pois dificilmente se encontram dois filósofos que concordem nessas matérias. Nosso modo de intelecção confirma o mesmo: conhecemos por meio dos sentidos e estamos distantes das realidades mais elevadas; por isso, muitas vezes tal saber merece antes o nome de ignorância do que de ciência, e de suspeita do que de certeza.

Quem, então, chamará isso de felicidade, se na felicidade repousamos, ao passo que nessa contemplação vacilamos e não repousamos? Além disso, a felicidade tem razão de termo e consumação; mas aqui isso falta, pois ninguém sabe tanto quanto poderia saber, e quanto mais sabe, tanto mais deseja saber.

Além disso, para alcançar tal conhecimento, quantas artes, quantas disciplinas, quantos esforços e quantas vigílias são necessários!

Portanto, se a vida mal basta para adquirir uma única arte, como se poderá atingir tal fim? Considerando quão incerta é a vida, quão incertas são as forças humanas e quantos acontecimentos podem impedir ou afastar o homem do caminho, como empreender percurso tão difícil? Além disso, visto que a geração dessa felicidade é longuíssima e o modo de alcançá-la dificílimo — pois o homem deve, estando no corpo, quase renunciar ao corpo —, e visto que o resultado é duvidoso, podendo ainda ser perdido num instante por morte, loucura ou outro acidente, como não chamar isso antes infelicidade do que felicidade? Por isso muitos disseram, não sem razão, que, se a alma humana é mortal, a condição do homem seria pior que a dos animais, considerada a fraqueza do corpo, sujeito a tantas enfermidades, e a inquietação da mente, sempre agitada em várias direções.

Em segundo lugar, e principalmente, se se admite a mortalidade da alma humana, parece que o homem nunca deveria escolher a morte, por mais urgente que fosse a causa. Assim se eliminaria a fortaleza, que nos ordena desprezar a morte e escolhê-la pela pátria e pelo bem comum; tampouco deveríamos expor a vida por um amigo, mas antes cometer qualquer crime ou transgressão a sofrer a morte. Isso contraria a Ética III e IX de Aristóteles e a própria natureza. O sinal disso é que naturalmente odiamos e censuramos aqueles que cometem tais atos para conservar a vida, ao passo que amamos e louvamos os que procedem de modo oposto. A consequência parece clara, pois a escolha tem razão de bem próprio; ora, a morte destrói todo bem, e nada nela parece elegível. O mesmo parece em Platão, no Fédon, quando declara que a morte não deveria ser suportada com ânimo sereno se não houvesse esperança de vida melhor. Também nas Leis V afirma que quem considera esta vida como o maior bem a degrada. O divino Tomás, ao comentar a Ética III, parece duvidar de como os que julgam a alma mortal poderiam escolher a morte; e, na Exposição do Símbolo dos Apóstolos, ao tratar da ressurreição da carne, diz que, se não houvesse esperança de ressurreição, seria melhor cometer qualquer atrocidade do que morrer.

Terceiro, seguir-se-ia que Deus ou não governa o universo ou é injusto; ambas as alternativas são ímpias. Se Deus não governasse todas as coisas, não seria Deus; se, sendo o sumo bem e nada tendo de potencialidade, deixasse subsistir a iniquidade como tal, pareceria haver injustiça nele. A dificuldade nasce do fato de que muitos males são cometidos neste mundo, permanecem desconhecidos ou, se conhecidos, ficam impunes; muitas vezes, ainda, grandes bens recaem sobre os maus. De modo inverso, muitos bens permanecem desconhecidos ou sem recompensa, e os bons sofrem morte, perda e aflições.

Portanto, ou Deus ignora essas coisas, ou, se as conhece e as deixa assim impunes ou sem recompensa, parece, como diz Jerônimo, que Deus não existe.

Em quarto lugar, todas as leis, tanto as antigas como as atuais, afirmam que a alma permanece depois do corpo; e tal consenso é famosíssimo e universal.

Logo, ou se deve afirmar que a alma é imortal, ou se deve conceder que todo o mundo se engana e que a fama comum é inteiramente falsa; ora, o Filósofo rejeita isso no De somno et vigilia.

Em quinto lugar, há muitas experiências pelas quais sua imortalidade parece poder ser conhecida. Platão relata no Fédon que sombras ou espectros de almas eram vistos ao redor dos túmulos, e que essas eram as almas dos homens maus. No livro IX das Leis, diz que as almas dos mortos muitas vezes perseguem hostilmente os homicidas, razão pela qual alguns julgaram que as feridas da vítima sangravam na presença do assassino. No livro X da República narra-se também que certo Pânfilo voltou dos mortos e fez terrível relato dos castigos e tormentos dos ímpios. Plínio, o Jovem, conta ainda que havia em Atenas uma casa infame na qual se via a imagem de um velho horrendo e se ouviam ruídos; Atenodoro, filósofo de Tarso, tendo alugado a casa e seguido a aparição, encontrou sob a terra ossos presos por correntes e, depois de sepultá-los segundo o costume, a casa ficou livre dos ruídos. Posidônio, o Estoico, relata que, quando dois parentes arcádios chegaram a Mégara, um hospedou-se em uma estalagem e o outro em casa de um anfitrião. Depois do jantar, enquanto este dormia, apareceu-lhe em sonho o outro, pedindo socorro porque lhe preparavam a morte na estalagem. A princípio acordou aterrorizado; depois, julgando vão o sonho, voltou a deitar-se. O morto apareceu-lhe novamente e pediu que, já que não o ajudara vivo, ao menos não deixasse sua morte impune: fora assassinado pelo estalajadeiro, colocado numa carroça e coberto de esterco; pedia-lhe que estivesse pela manhã à porta da cidade antes que a carroça saísse. Pela manhã, perturbado pelo sonho, foi ao carreteiro que estava à porta e perguntou o que havia na carroça. O condutor fugiu aterrorizado, e o cadáver foi encontrado. Descoberto o crime, o assassino foi punido. Também Simônides, tendo encontrado e sepultado um desconhecido morto, quando pretendia embarcar,

foi advertido em sonho por aquele a quem dera sepultura para não navegar; se navegasse, morreria em naufrágio. Simônides voltou, e os outros naufragaram. Poder-se-iam mencionar infinitos casos semelhantes. Eu mesmo testemunho ter tido muitos sonhos desse gênero. Portanto, tais fatos parecem declarar claramente que se trata das almas dos mortos. Em sexto lugar, porque se lê e se experimenta que alguns são atormentados por demônios, os quais anunciam tanto o passado como o futuro e fingem ser almas de pessoas já falecidas.

Negar tais experiências, porém, parece temeridade e obstinação.

Em sétimo lugar, Aristóteles parece admitir almas imortais: primeiro, porque no primeiro livro da Ética afirma que os infortúnios dos descendentes afetam de algum modo os mortos; segundo, porque parece admitir recompensas depois da morte. Na Economia II, ao falar de Alceste e Penélope, afirma que elas foram honradas ou recompensadas porque, fiéis nas adversidades, prepararam para si glória imortal e foram justamente honradas pelos homens e não imerecidamente pelos deuses.

Oitavo, todos os seguidores dessa opinião foram ou são homens ímpios e perversos, como Epicuro, Aristipo, Lucrécio, Diágoras, chamado ateu, Sardanápalo e outros cujas consciências se encontram oprimidas por crimes. Ao contrário, homens santos e justos, de consciência imaculada, afirmam com insistência a imortalidade da alma. Por isso Platão, na epístola a Dionísio que começa “Ouvi de Arquidemo”, escreve que homens inferiores pouco se importam com a fama futura, ao passo que os mais virtuosos se esforçam para que, nas gerações futuras, os homens falem bem deles. Mais fortes, porém, são os presságios dos homens divinos do que os dos demais.

Capítulo XIV - Respostas às objeções

Parece-me árduo e penoso satisfazer todos esses argumentos, sobretudo porque se tornou comum afirmar que as almas permanecem após a morte e porque, como se escreve na Metafísica II, é difícil falar contra o costume estabelecido. Contudo, na medida em que a matéria o permite, tentaremos responder pelo menos de modo provável.

Para responder à primeira objeção, deve-se saber que toda coisa, pelo menos quando é perfeita, possui algum fim. Como o fim participa da razão de bem, conforme se diz na Metafísica II, não se deve atribuir a cada coisa aquilo que é melhor em sentido absoluto, mas apenas aquilo que convém à sua natureza e lhe é proporcionado. Embora sentir seja melhor do que não sentir, sentir não convém à pedra, nem seria um bem para a pedra; nesse caso, ela já não seria pedra. Assim também, ao atribuir fim ao homem, se lhe atribuíssemos o fim próprio de Deus ou das inteligências, a atribuição não seria conveniente, pois então ele já não seria homem.

Em segundo lugar, deve-se aceitar e recordar especialmente que todo o gênero humano pode ser comparado a um homem individual.

Num indivíduo humano há muitos membros distintos, aos quais se atribuem diferentes funções ou fins próximos; todos, porém, devem concorrer para certo bem comum. Se essa ordem fosse violada, o indivíduo não seria homem ou seria imperfeito.

Todos os membros estão ordenados ao bem comum do próprio homem. Um é necessário ao outro, ou ao menos útil, ainda que às vezes um o seja mais e outro menos. Assim, o coração é necessário ao cérebro e o cérebro ao coração; o coração é necessário à mão, mas a mão é útil ao coração; a mão direita é útil à esquerda e a esquerda à direita. Todos os membros participam da vida e do calor natural, e necessitam de espírito e sangue, como se vê no De animalibus. Além daquilo em que participam em comum, cada membro possui função particular: uma é a função do coração, outra a do cérebro, outra a do fígado, e assim sucessivamente, como declara Aristóteles no mesmo tratado e como Galeno expõe mais amplamente no livro Sobre a utilidade das partes.

Essas funções ou operações não são iguais: uma é anterior, outra posterior; uma mais perfeita, outra menos perfeita. Segundo Aristóteles, como o coração é o mais nobre e o primeiro, também sua função é a mais nobre e primeira; e assim se deve julgar os demais membros. Embora o cérebro não seja tão perfeito quanto o coração, pode ser perfeito em sua própria espécie. Assim, ainda que todos os membros tenham diversidade e amplitude entre si, cada gênero de membro conserva seus limites próprios; nem todos os corações são igualmente grandes ou igualmente quentes, e assim também nos demais membros.

Deve-se observar também que, por maior que seja a diversidade entre esses membros, ela não deve produzir discórdia; deve antes constituir diversidade proporcional.

Se essa diversidade excede a medida, segue-se a destruição ou a doença do indivíduo. Sem diversidade proporcional, o indivíduo nem sequer poderia existir: se todos os membros fossem coração ou olhos, não haveria animal. O mesmo ocorre nas sinfonias: se todas as vozes fossem do mesmo tom, não haveria concerto nem prazer. As partes são ordenadas de tal modo que nem o todo nem cada parte poderiam ser ordenados melhor para sua função própria. Como diz Platão no Timeu, Deus deu a cada coisa o que era melhor para ela e para o todo. Deve-se, portanto, considerar o mesmo acordo em todo o gênero humano. O universo do gênero humano é como um corpo composto de membros diversos, com funções diversas, mas ordenados ao bem comum; cada um dá ao outro e, daquele a quem dá, também recebe, havendo entre eles operações recíprocas.

Nem todas as coisas podem ter igual perfeição; algumas são mais perfeitas, outras menos. Eliminada essa desigualdade, ou o gênero humano pereceria ou não subsistiria convenientemente. Há, contudo, certas coisas de que todos ou quase todos participam; de outro modo, não seriam partes de um mesmo gênero nem tenderiam a um bem comum, como se disse dos membros de um indivíduo. A desigualdade proporcional entre os homens não deve gerar discórdia: assim como, numa sinfonia, a diversidade ordenada das vozes produz harmonia agradável, assim a diversidade ordenada entre os homens produz uma realidade perfeita, bela e conveniente; se for desordenada, produz o contrário.

Ditas essas coisas, afirmamos que todos os homens, para alcançar esse fim comum, devem participar de três modos de intelecção: o especulativo, o prático ou operativo, e o ativo. Não há homem, ao menos estando em idade e disposição convenientes, que não possua algo desses três modos, assim como não há membro que não participe do sangue e do calor natural. Todo homem possui algum grau de especulação, talvez mesmo em toda ciência especulativa, ao menos quanto aos princípios, que, como se diz na Metafísica II, são como a porta de uma casa, ignorada por ninguém. Quem ignora os primeiros princípios, por exemplo que de qualquer coisa se deve afirmar ou negar o ser, e que a mesma coisa não pode simultaneamente ser e não ser sob o mesmo aspecto?

Quem é completamente ignorante de Deus, enquanto único, verdadeiro e bom? O mesmo se poderia dizer de outras matérias, mas seria demasiado longo enumerá-las.

Essas coisas pertencem à metafísica. Também há algo evidente na filosofia natural, pois as coisas sensíveis se oferecem primeiro ao intelecto. O mesmo vale para a matemática, visto que a vida humana não pode ser conduzida sem números e cálculos: todos conhecem horas, dias, meses, anos e muitas outras coisas pertencentes à astronomia. Do mesmo modo, quem não é cego sabe algo sobre a visão, matéria da perspectiva; e quem não é surdo conhece algo sobre harmonias, matéria da música.

Que direi da retórica e da dialética? Como Aristóteles afirma no início da Retórica, todos participam de certo modo de ambas. Quanto ao intelecto operativo, que versa sobre os costumes, a cidade e a casa, sua presença é ainda mais manifesta: a todos é dado conhecer o bem e o mal e participar da comunidade política e doméstica. Esse intelecto é, verdadeira e propriamente, chamado humano, como testemunham Platão na República e Aristóteles na Ética. Quanto ao intelecto agente ou técnico, ele é também necessário, pois nenhum homem pode viver sem as artes mecânicas e as coisas necessárias à vida.

Deve-se saber, contudo, que, embora nenhum homem esteja totalmente privado desses três modos de intelecção, nem todos os possuem no mesmo grau.

O intelecto especulativo não é propriamente do homem, mas dos deuses, como afirma Aristóteles na Ética X. Platão, no Timeu, diz que a filosofia é o maior dom dos deuses. Por isso o homem não participa dela como os outros mortais participam das coisas comuns. Embora todos os homens possuam algo de especulativo, pouquíssimos o possuem de modo exato e perfeito. Assim, a parte do gênero humano que se dedica inteiramente à especulação está para o gênero humano como o coração está para o conjunto dos membros, havendo ainda aí grande amplitude: alguns são matemáticos, outros físicos, outros metafísicos; e em cada um desses modos há graus diversos.

O intelecto agente ou técnico, mais baixo e mecânico, é comum a todos os homens; até os animais participam dele de algum modo, como ensina Aristóteles nas Histórias dos animais, quando mostra que muitos animais

constroem abrigos e realizam muitas obras que supõem certa habilidade. Esse modo é extremamente necessário, tanto que a maior parte dos homens se ocupa dele. Por isso muitos se dedicam à agricultura e a diversos ofícios. Quem se inclina convenientemente a uma arte não se inclina com a mesma facilidade a outra. Por isso Platão, na República, e Aristóteles, na Política, ordenaram que, assim como um membro não deve exercer muitas funções distintas, também um artesão não deve ocupar-se de muitos ofícios, pois não terá êxito em todos.

O intelecto operativo, porém, pertence propriamente ao homem. Todo homem não impedido pode alcançá-lo suficientemente; e é segundo ele que o homem é chamado bom ou mau em sentido absoluto. O especulativo e o técnico qualificam o homem apenas sob certo aspecto e com determinação; pelas virtudes e pelos vícios morais, porém, dizemos simplesmente que alguém é bom ou mau.

Assim, um bom metafísico não é por isso chamado simplesmente bom homem, mas bom metafísico; e um bom construtor não é chamado simplesmente bom, mas bom construtor. Ninguém se indigna gravemente se não é chamado metafísico, filósofo ou engenheiro; mas se é chamado ladrão, intemperante, injusto ou imprudente, indigna-se e se inflama. Ser virtuoso ou vicioso pertence propriamente ao homem e está em nosso poder; ser filósofo, matemático ou construtor não é necessário a todos. Todos podem e devem ser bem ordenados moralmente, mas nem todos devem ser filósofos, matemáticos ou artesãos; do contrário, o gênero humano não subsistiria, como se disse acima dos membros.

Voltando, portanto, ao propósito, dizemos que o fim do gênero humano em geral é participar desses três modos de intelecção, pelos quais os homens se comunicam e vivem entre si; um é útil ou necessário ao outro, assim como os membros de um indivíduo participam do espírito vital e possuem operações recíprocas. Desse fim o homem não pode ser privado.

Quanto ao intelecto prático, propriamente humano, todo homem deve possuí-lo suficientemente. Para que o gênero humano seja conservado retamente, cada homem deve ser moralmente virtuoso e, quanto possível, livre de vícios; seu vício lhe é imputado como próprio, qualquer que seja seu estado: necessitado, pobre, mediano ou rico.

Quanto aos outros modos de intelecção, isso não é necessário e nem mesmo possível. Não convém ao gênero humano que todos sejam especulativos; tampouco poderia uma classe de homens, composta apenas de filósofos, bastar-se a si mesma, ou uma classe composta apenas de artesãos ou de construtores. Nem é possível que um homem realize perfeitamente as operações de outro, e muito menos as de todos, como ocorre também nos membros.

Portanto, o fim universal do gênero humano é participar de algum modo do especulativo e do técnico, mas possuir de modo suficiente o prático-moral. O gênero humano seria bem conservado se todos os homens fossem virtuosos e excelentes moralmente; não o seria se todos fossem filósofos, construtores ou matemáticos. Nas virtudes morais não ocorre o mesmo que nas artes e ciências, nas quais uma inclinação pode impedir outra; pois, como se diz na Ética, as virtudes morais estão conexas, e quem possui uma perfeitamente possui todas. Assim, todos devem ser virtuosos e bons; ser filósofo, matemático ou arquiteto pertence a fins particulares, assim como o cérebro tem sua função e o fígado a sua. Essa desigualdade no gênero humano não deve conduzir à inveja e à discórdia, mas à união e à paz, como ocorre na diversidade dos membros.

Assim como cada elemento, considerado no todo, está devidamente situado, embora uma parte dele seja mais nobre que outra — pois cada parte do fogo não toca a esfera da lua senão enquanto ordenada ao todo, nem cada parte da terra é o centro do mundo senão em relação ao todo —, assim também cada parte do gênero humano não possui o fim último da parte mais perfeita, mas basta-lhe possuir aquilo que convém à humanidade comum.

Basta, portanto, participar adequadamente da humanidade comum.

Quanto ao que se acrescentava — que tal especulação, por ser fraca e obscura, não parece capaz de tornar o homem feliz —, responde-se que, embora ela seja fraca em comparação com as coisas eternas e com o conhecimento das inteligências, nada há entre as coisas temporais mais excelente do que ela, como disse Platão no Timeu. Um mortal não deve desejar felicidade imortal, pois esta não convém ao homem mortal, assim como a ira imortal não convém ao mortal, como diz Aristóteles na Retórica II. Por isso se assumiu antes que a cada

coisa se deve atribuir um fim proporcional. Se o homem é temperante, não desejará o impossível nem o que não lhe convém. Tal felicidade é própria dos deuses, que de modo algum dependem da matéria e da mutação; o homem, porém, está no meio entre o mortal e o imortal.

Quando se diz ainda que o fim deve aquietar, e que isso não aquieta plenamente o intelecto e a vontade do homem, responde-se que Aristóteles, no fim da Ética I, não põe a felicidade humana como repouso absolutamente imperturbável. Ao contrário, afirma que, por mais feliz que seja o homem, ele não é tão estável que nada o perturbe — pois então não seria homem —; mas tais perturbações não lhe retiram a felicidade, assim como nem todo vento arranca a árvore, embora mova suas folhas.

Portanto, na felicidade humana existe uma estabilidade que não pode ser removida, mesmo que possa ser perturbada de alguma forma; nem deseja mais do que lhe é conveniente. Portanto, ele não ficará angustiado, como foi dito.

Quando se acrescenta que o homem, sabendo que em breve perderá tal bem e que este lhe pode ser tirado de muitos modos, será antes miserável que feliz, responde-se que é próprio de ânimo vil não querer devolver aquilo que recebeu gratuitamente, uma vez pressuposta a mortalidade humana. O homem sábio dá graças a Deus e à natureza, está sempre disposto a morrer e não teme a morte; pois é vão temer o inevitável, e na morte, considerada em si, ele não vê mal.

Quando se infere ainda que a condição do homem seria muito pior que a de qualquer animal, isso, a meu ver, não é dito filosoficamente. As operações bestiais, ainda que tranquilas em sua espécie, são inferiores às operações intelectivas, ainda que estas tragam inquietação. Quem preferiria ser pedra ou cervo longevo a ser homem, ainda que em condição humilde? O homem prudente pode conservar serenidade de espírito em qualquer estado, ainda que perturbado por males corpóreos. O sábio preferiria estar em extrema pobreza e tribulação a ser tolo, covarde e cruel.

Tampouco é verdade que, vendo os grandes esforços requeridos, a renúncia aos prazeres corporais, a obscuridade do conhecimento e a facilidade de perder o adquirido, o homem racional devesse preferir os vícios e os bens corporais à aquisição do saber. Qualquer pequena parcela de conhecimento e virtude deve ser preferida a todos os prazeres corporais e até aos reinos, nos quais abundam tiranias e vícios. Assim, o primeiro argumento não demonstra que a alma seja imortal.

Quanto ao segundo argumento, pelo qual se inferia que, admitida a mortalidade da alma, nunca se deveria escolher a morte, deve-se dizer o contrário. Nos Tópicos III afirma-se que, de dois males, deve-se escolher o menor; e na Ética III, que a escolha visa o bem, e a recusa, o mal. Ora, escolhendo a morte pela pátria, pelos amigos ou para evitar o vício, adquire-se a maior virtude e produz-se grande utilidade aos outros. Como os homens naturalmente louvam tal ato, e como nada é mais precioso e feliz que a virtude, tal escolha deve ser preferida.

Ao contrário, cometer crime é gravemente nocivo à comunidade e também a si mesmo, pois o homem é parte da comunidade; além disso, pelo crime ele cai no vício, que é muito mais miserável do que a morte, pois o torna menos homem, como Platão afirma em várias partes na República. Portanto, a morte escolhida por virtude tem razão de bem a ser escolhido, enquanto a vida conservada por crime tem razão de mal a ser evitado. À obtenção da virtude segue-se felicidade, ou grande parte dela, ainda que por pouco tempo; ao pecado segue-se miséria, pois, como testemunha Platão, o vício é miséria e, por fim, morte.

É evidente, portanto, que o primeiro é mal menor que o segundo. Não é melhor viver muito tempo com infâmia do que pouco tempo com louvor, assim como a vida humana, por mais breve que seja, é preferível à vida bestial, por mais longa que seja. Aristóteles diz na Ética I que uma vida longa não deve ser preferida a uma breve, a menos que as demais coisas sejam iguais.

Nesse caso, a morte não é escolhida por si mesma, pois nela mesma não há bem; escolhe-se antes o ato virtuoso, embora a morte o acompanhe. Do mesmo modo, ao não cometer o vício não se rejeita a vida enquanto bem em si, mas o vício, cuja prática conservaria a vida de modo desonroso.

Quanto ao que é dito no Fédon, Platão afirma na República e no Críton que, assim como uma vida com enfermidade incurável deve ser recusada — ou mesmo retirada ao vivente —, assim a alma com pecado deve

ser extirpada; e, se a alma vivesse eternamente no pecado, isso seria a maior miséria, pois nada é pior para a alma que o vício. Platão disse aquilo considerando o que de fato ocorre entre os homens: se eles não esperassem vida melhor depois da morte, suportariam a morte com ânimo muito injusto, porque desconhecem a excelência da virtude e a torpeza do vício. Apenas filósofos e homens estudiosos, como dizem Platão na República e Aristóteles na Ética IX, sabem quanto prazer há nas virtudes e quanta miséria há na ignorância e nos vícios. Na Apologia, porém, Sócrates diz que, seja a alma mortal ou imortal, a morte deve ser desprezada quando a virtude o exige.

Que, mesmo admitida a mortalidade das almas, a morte possa ser assumida em certos casos mostra-se também por muitas operações dos animais, nos quais ninguém duvida que as almas sejam mortais e conduzidas pelo instinto da natureza. Aristóteles relata nas Histórias dos animais — e Virgílio o recorda nas Geórgicas IV — que as abelhas se expõem à morte para proteger o seu chefe e a comunidade. No mesmo tratado escreve que o macho da sépia morre para proteger a fêmea. Também relata que certo camelo, tendo sido levado por engano a unir-se à própria mãe, ao reconhecer o fato matou com mordida aquele que o enganara e depois se precipitou à morte.

Ora, se tais coisas são feitas pela natureza, são feitas de algum modo segundo a razão, pois, segundo Temístio e Averróis, a natureza é guiada por uma inteligência que não erra. Portanto, isso também não contraria a razão no homem.

Quanto ao terceiro argumento, pelo qual se inferia que Deus ou não governa o universo ou é injusto, responde-se que nenhuma das alternativas se segue. Nenhum mal fica essencialmente impune, nem bem algum fica essencialmente sem recompensa. Deve-se distinguir, para isso, uma recompensa e uma pena essenciais e inseparáveis, e outra recompensa e pena acidentais e separáveis. A recompensa essencial da virtude é a própria virtude, que torna o homem feliz. Nada maior pode pertencer à natureza humana que a virtude, pois só ela torna o homem seguro e livre de perturbações: no homem virtuoso tudo está em harmonia, sem temor servil nem esperança desordenada, mantendo-se uniforme na prosperidade e na adversidade, como se diz no fim da Ética I. Platão também afirma no Críton que nenhum mal pode acontecer ao homem bom, nem vivo nem morto.

O contrário ocorre com o vício: o próprio vício é a pena dos ímpios, e nada lhes pode ser mais miserável ou infeliz.

Quão perversa e evitável é a vida dos viciosos, Aristóteles mostra claramente na Ética VII, onde afirma que tudo no vicioso é discordante: ele não é fiel a ninguém, nem a si mesmo; acordado ou dormindo, é atormentado por graves sofrimentos do corpo e da alma. Tal vida é extremamente infeliz. Nenhum homem sábio, por mais necessitado, fraco de corpo ou desprovido de fortuna, escolheria a vida de um tirano ou de homem poderoso e cruel, mas preferiria permanecer em sua própria disposição virtuosa. Assim, toda pessoa virtuosa é recompensada pela virtude e pela felicidade. Por isso, nos Problemas, quando se pergunta por que há prêmios nas competições, mas não nas virtudes e ciências, responde-se que a própria virtude é seu prêmio; pois, como o prêmio deve ser mais excelente que a luta e nada é mais excelente que a prudência, ela é prêmio para si mesma.

A recompensa ou pena acidental, porém, é separável: ouro, honras, danos ou perdas externas. Assim, nem todo bem é recompensado acidentalmente, nem todo mal é punido externamente. Isso não é inconveniente, porque se trata de coisas acidentais. Deve-se notar, primeiro, que a recompensa acidental é muito inferior à essencial: o ouro é inferior à virtude. Também a pena acidental é menor que a pena essencial: a pena do dano é menor que a pena da culpa. Portanto, pouco importa que falte às vezes a pena ou recompensa acidental, desde que permaneça a essencial.

Em segundo lugar, quando o bem é recompensado acidentalmente, o bem essencial pode parecer diminuído e não permanecer em sua perfeição. Quem age virtuosamente sem esperança de recompensa parece agir de modo mais virtuoso do que quem age esperando prêmio. Portanto, aquele que não recebe recompensa externa pode ser mais essencialmente recompensado do que aquele que a recebe.

Do mesmo modo, quem age cruelmente e recebe pena acidental parece menos punido do quem não a recebe; pois a pena da culpa é maior e pior do que a pena da perda. Quando a pena da perda se acrescenta à culpa, ela não elimina a pena essencial da culpa. Por isso, quem não recebe pena externa pode ser essencialmente mais punido do quem a recebe externamente. Confirma-se isso pelo que Laércio escreve de Aristóteles: perguntado

sobre o que havia adquirido pela filosofia, respondeu que fazia por amor e nobreza da virtude aquilo que outros fazem por esperança de recompensas ou por medo de castigos.

Contudo, o motivo pelo qual alguns são recompensados ou punidos acidentalmente, enquanto outros não, não é do presente propósito.

Deve-se saber, porém, que, como dizem Platão e Aristóteles, o político é médico das almas, e o objetivo da política é tornar os homens mais virtuosos do que sábios. Como os homens são diversos, deve-se proceder por diversos meios para alcançar esse fim. Alguns são de natureza nobre e bem instituída, de modo que são conduzidos à virtude pela própria nobreza dela e afastados do vício por sua torpeza; estes são os mais bem dispostos, embora pouquíssimos. Outros, menos bem dispostos, precisam, além da nobreza da virtude e da torpeza do vício, de recompensas, louvores, honras, censuras, infâmia e penas para praticar o bem e evitar os vícios; estes ocupam o segundo grau. Outros ainda tornam-se zelosos pela esperança de algum bem e pelo medo de castigo corporal; por isso os legisladores estabeleceram ouro, dignidades e outros prêmios.

Há, contudo, alguns que, pela ferocidade e perversidade da natureza, não são movidos por tais meios, como ensina a experiência cotidiana. Por isso foram estabelecidas recompensas eternas para os virtuosos em outra vida e danos eternos para os viciosos, que eles temem mais. A maior parte dos homens, quando pratica o bem, o faz mais pelo medo do mal eterno do que pela esperança do bem eterno, pois os males nos são mais conhecidos do que os bens eternos. Como esse último recurso pode ser útil a todos os graus de homens, o legislador, considerando a inclinação humana para o mal e visando o bem comum, ordenou que a alma fosse tida como imortal, não cuidando aqui da verdade especulativa, mas da honestidade moral, para conduzir os homens à virtude.

Nem o político deve ser censurado por isso. Assim como o médico inventa muitos artifícios para restituir a saúde aos enfermos, também o político compõe apólogos para corrigir os cidadãos.

Nessas narrativas persuasivas, como diz Averróis no prólogo do terceiro livro da Física, não há propriamente verdade nem falsidade. Do mesmo modo, as amas conduzem as crianças ao que lhes é benéfico. Se o homem fosse são em sua alma, nem o médico nem a ama precisariam de tais expedientes. Portanto, se todos os homens estivessem no primeiro grau, talvez lhes bastasse a verdade sobre a mortalidade das almas.

Mas não é essa a disposição comum dos homens. Por isso foi necessário proceder por outros meios. E isso não é inadequado, pois a natureza humana está quase inteiramente imersa na matéria e participa pouco do intelecto; assim, o homem comum está mais distante do intelecto puro do que o enfermo do são, a criança do adulto e o tolo do sábio. Não surpreende, portanto, que o político use tais meios.

Na quinta objeção, foram tratadas duas espécies de experiências: as aparições em sepulcros e os sonhos. Quanto à primeira, responde-se inicialmente que muitas coisas transmitidas nas histórias são meras fábulas. Em segundo lugar, nos lugares dos sepulcros, como em outros lugares semelhantes, o ar pode tornar-se muito denso, seja pela evaporação dos cadáveres, seja pela frieza das pedras, seja por muitas outras causas. Ora, como se diz nos Meteoros III, ao tratar do arco-íris, tal ar recebe facilmente as imagens das coisas circundantes, como o espelho recebe figuras. Assim, coisas vistas nesse ar por homens simples são tomadas como realidades presentes, do mesmo modo que crianças, olhando-se no espelho ou na água, creem que aquilo que veem está ali realmente. Conta-se também que Aristóteles, ao ver de noite uma sombra debilitada, julgou que sua própria sombra fosse um homem que o seguia. Daí ocorre que homens rudes, por medo e imaginação, julgam ver almas ou demônios.

E no quinto principal foram abordados dois: um daquelas coisas que se viam nos sepulcros, e outro dos sonhos. Destes, então, diz-se primeiro que muitos estão contados entre as histórias, que, no entanto, são meras fábulas. Diz-se, em segundo lugar, que nos locais dos sepulcros, como na maioria dos lugares, o ar é muito denso, tanto pela evaporação dos cadáveres, como pela frieza das pedras, e por muitas outras coisas, que tornam o ar espesso. É verdade, como é dito no capítulo 3 de Meteoros no arco-íris: Tal ar recebe facilmente os ídolos das coisas circundantes, como um espelho recebe figuras. Por isso, as coisas vistas no ar assim dispostas por homens rudes são consideradas as coisas que são vistas lá? Como as crianças que olham para um espelho ou para a água, elas acreditam que o que veem nelas está realmente lá. Pois é relatado que Aristóteles, olhando para uma certa visão fraca à noite, pensou que sua própria sombra era o homem que o seguia. Por isso acontece que homens rudes, por causa de tal acidente, pensam que são as almas dos mortos. A imaginação e a fama universal

também ajudam a fazer isso. Portanto, como relata Aristóteles no capítulo 2 Sobre o sono e a vigília, muitas coisas deveriam ser vistas por aqueles que existem no medo e em outras paixões, que estão acordados, o que, no entanto, não estão; como acontece com os doentes.

Em quarto lugar, muitas histórias gregas e romanas relatam prodígios. É certo que, no nascimento e no surgimento de homens ilustres, apareceram sinais dignos de memória. Suetônio Tranquilo, no livro Dos doze Césares, narra grandes sinais por meio de aves, respostas dos deuses e muitas outras coisas. Plutarco também relata fatos semelhantes em Sobre a vida dos homens ilustres. Virgílio, no fim do primeiro livro das Geórgicas, canta sinais prodigiosos.

Naquele tempo, a terra, os cavalos, os cães obscenos e as aves funestas deram sinais; muitas vezes vimos o Etna romper-se em fornalhas e lançar globos de fogo e pedras derretidas.

A Alemanha ouviu ruído de armas no céu, os Alpes tremeram com movimentos incomuns; ouviu-se voz pelos bosques em grande silêncio; imagens empalideceram de modo estranho; rios pararam, a terra se abriu, lágrimas correram nos templos e o bronze suou, etc.

Lucano menciona muitos sinais. Também se lê em 2 Macabeus, capítulo 5, que, quando Antíoco preparava a segunda expedição contra o Egito, por quarenta dias foram vistos em Jerusalém cavaleiros correndo pelo ar, vestidos de ouro e armados com lanças, como bandos de soldados; viram-se combates de cavalos dispostos em ordem, ataques, movimentos de escudos, multidões de homens com capacetes, espadas e armas de arremesso, o esplendor de armaduras de ouro e couraças de todo gênero. Por isso todos suplicavam que tais prodígios se convertessem em bem.

Portanto, as respostas anteriores não parecem bastar para eliminar inteiramente tais fatos.

Portanto, eles não parecem abandonar totalmente as respostas anteriores.

Deve-se, portanto, responder de outro modo. Admitindo que tais fatos não sejam ficções, ilusões ou imaginações nossas, deve-se dizer que os cristãos, quase todas as leis, Platão, Avicena e muitos outros sustentam que essas coisas são feitas por Deus ou por seus ministros, que chamamos anjos, se bons, e demônios, se maus. Há, sem dúvida, diferenças entre essas posições, mas não é isso que agora importa. Todos eles concedem simplesmente que a alma humana é imortal e multiplicada, como é bastante conhecido.

Mas isso, segundo Aristóteles, parece claramente incompatível com seus princípios, pois não há substância imaterial que não mova algum orbe: na Metafísica XII, ele estabelece o número das inteligências conforme o número dos orbes. Tampouco há efeito inferior que, segundo ele, não se reduza ao primeiro movimento, como se vê na Física VIII e nos Meteoros I.

Além disso, a meu ver, isso não pode ser demonstrado por razão natural evidente. Assim, se o admitíssemos, já não permaneceríamos dentro dos limites naturais prometidos desde o início. Por isso Alexandre de Afrodísias, como relata o divino Tomás na questão disputada De miraculis, atribuiu tais efeitos a substâncias separadas por mediação dos corpos celestes, segundo as virtudes das estrelas, suas conjunções e oposições. Se esses efeitos são concedidos, segundo os peripatéticos dificilmente se pode dizer outra coisa, pois todo o mundo inferior está ligado ao superior, e sua virtude é governada a partir dele, como se diz no início dos Meteoros. Isso não parece inteiramente sem razão. Alexandre, com efeito, sustenta que Deus e as inteligências exercem providência sobre estas coisas inferiores, como nota o divino Tomás ao expor o De caelo; e o próprio Alexandre o confessa expressamente em seu livro Sobre o destino.

O fato de tais aparições ocorrerem algumas vezes, como foi dito no livro dos Macabeus, significava guerras futuras, como mostrou o resultado, embora talvez pudessem ser evitadas, segundo Alexandre, que no livro Sobre o destino admite o livre-arbítrio. Não admira que tais coisas possam ser representadas pelos corpos celestes, visto que são animados pela alma mais nobre, que gera e governa todas as coisas inferiores.

O mesmo pode ser dito dos fatos narrados por Tito Lívio, Suetônio, Virgílio, Plutarco e Lucano. Se há sinais que precedem a primavera, o verão e as outras estações, como é manifesto, muito mais as inteligências celestes podem cuidar da natureza humana. Isso é claro: dificilmente se encontra vida de homem excelente em que não tenham precedido muitos sinais em seu nascimento, em seu ocaso ou em seus grandes feitos. O que os platônicos

chamam gênio ou demônio familiar, os peripatéticos reduzem ao nascimento, isto é, à constelação sob a qual alguém nasceu. Se podemos salvar os fenômenos sem multiplicar demônios e gênios, parece supérfluo postulá-los, sobretudo se não se conformam à razão.

Assim, segundo suas virtudes, os corpos celestes produzem tais maravilhas para benefício dos mortais, especialmente dos homens, visto que a natureza humana participa da divindade. Aristóteles, nas Histórias dos animais III, capítulo 20, relata que na ilha de Lemnos certas cabras, cujos filhotes estavam dispostos junto aos órgãos genitais, deram tanto leite que dele se pôde fazer queijo. Quando o dono do rebanho consultou o oráculo, recebeu a resposta de que haveria novo aumento de seus bens, o que de fato ocorreu. Se, portanto, há presságios relativos aos rebanhos, quanto mais relativos aos homens!

É verdade que o sábio Tomás se opõe a essa opinião com vários argumentos sutis. Primeiro, porque tais coisas parecem ocorrer fora da ordem; ora, o que é feito pela natureza é feito segundo ordem, conforme a Física II e VIII.

Segundo, porque em tais aparições produzem-se efeitos que não parecem poder ser reduzidos aos corpos celestes, como palavras e enunciações, sobretudo acerca do futuro, que só podem proceder de algum intelecto. Muitas vezes, porém, tais palavras parecem proferidas por coisas inanimadas ou carentes de intelecto: uma besta fala, ouvem-se vozes humanas no ar, ou algo semelhante. Terceiro, porque algumas coisas excedem a potência dos corpos celestes, como transformar varas em serpentes. Por isso parece não haver resposta.

Mas estas coisas não me parecem provar a conclusão. Pois em primeiro lugar se diz que tais coisas são feitas de maneira ordenada, tanto quanto aos tempos como aos lugares, e por causas determinadas, etc. Um sinal, porque muitos astrólogos sabem prever estas coisas e sobre os prodígios futuros, sobre as mudanças de estados e de lugares específicos, como já se viu muitas vezes.

Quanto ao segundo ponto, tão enfatizado pelo divino Tomás, não digo que me surpreenda, mas que não o compreendo suficientemente.

Segundo ele, efeitos e enunciações desse gênero são produzidos por inteligências, ora boas, ora más, por permissão divina, ou ainda por almas humanas já separadas do corpo.

Todas essas coisas, porém, não são formas daqueles corpos, animados ou inanimados, que parecem falar; são apenas motores ou causas moventes. Por que, então, as inteligências que movem os corpos celestes não poderiam produzir efeitos semelhantes por seus instrumentos, se esses corpos produzem tantas coisas admiráveis - papagaios, pica-paus, corvos, melros e outros animais capazes de sons articulados? Não vejo razão para negá-lo absolutamente, sobretudo porque o próprio Tomás, na primeira parte da Suma, questão 51, afirma que um anjo pode falar ou produzir som por meio de corpo aéreo condensado e formado. Se os corpos celestes, por suas virtudes e pelas conjunções dos astros, produzem animais, pedras, ervas e outras coisas admiráveis, podem também produzir fenômenos desse gênero.

Isso é confirmado pelo Conciliador na exposição do problema 26 da décima primeira parte. O problema é: por que alguns falam imediatamente ao nascer? Ele relata que Haly Ebenragel escreveu o seguinte sobre os nascimentos: “Nosso rei chamou-nos porque uma de suas mulheres dera à luz um filho. O ascendente estava a oito graus de Libra, no termo de Mercúrio, e ali estavam Júpiter, Vênus, Marte e Mercúrio. Reuniu-se um grupo de astrólogos, e cada um deu sua opinião. Eu permaneci em silêncio. Então o rei perguntou: Que tens? Por que não falas? Respondi: Dá-me prazo de três dias; pois, se teu filho sobreviver ao terceiro dia, acontecerá nele um grande prodígio. Quando o recém-nascido completou vinte e quatro horas, começou a falar e a fazer sinais com a mão. O rei ficou muito atemorizado; eu disse: É possível que ele profira alguma profecia ou prodígio. Fomos então com o rei até o menino, e o menino disse: Nasci sob má fortuna e nasci para anunciar a perda do reino de Agedeir e a destruição da nação dos alamanos. Imediatamente caiu e morreu. E tudo se verificou como ele dissera.”

Se se disser que todo ensinamento e disciplina procedem de conhecimento prévio, responde-se que aqui não se trata propriamente de ensino, disciplina ou conhecimento. Sinal disso é que tais pessoas, quando saem do furor, nada recordam e até negam ter dito tais coisas.

Nos Problemas atribuídos a Aristóteles afirma-se que a Sibila, Baco e todos os que se creem inspirados por sopro divino são movidos por ímpeto. O Conciliador, em sua exposição, acrescenta ter ouvido de médico digno de fé que certa mulher analfabeta, estando melancólica, falava latim corretamente.

Depois de curada, tal disposição desapareceu. Isso parece ocorrer pela disposição do corpo sob o movimento dos astros.

Quanto ao que foi acrescentado sobre os sonhos, concedemos estes fatos e outros maiores. Averróis, que não admite a multiplicação das almas, concede amplamente esse ponto no tratado Sobre a adivinhação pelos sonhos; e Galeno, que julgava a alma mortal, também o admite. Com efeito, muitas coisas na medicina foram descobertas por meio de sonhos. Mas tais fatos não demonstram em sentido absoluto que a alma seja imortal; mostram antes que os deuses ou inteligências inferiores cuidam das coisas humanas por sinais na vigília e nos sonhos, como Averróis expõe amplamente.

Quanto ao que se diz de Pânfilo, trata-se de apólogo destinado à correção dos cidadãos.

Quanto ao sexto argumento, relativo aos endemoninhados, a resposta pode ser clara pelo que foi dito. Todos esses sofrem de bile negra, loucura, êxtase ou alguma disposição próxima da morte, e estão alienados dos pensamentos humanos; por isso tornam-se, de certo modo, como inanimados e irracionais. Consequentemente, podem receber movimentos celestes e são mais movidos e conduzidos por impulso externo do que agem ou conduzem. O sinal mais evidente é que, como diz Platão e Aristóteles concede, eles não compreendem o que dizem, mas são movidos por outro, como animais. Daí o provérbio segundo o qual crianças e loucos profetizam, ao passo que os sábios e temperantes se afastam dessas coisas. Ninguém deve admirar-se disso, pois Aristóteles escreve nas Histórias dos animais que, quando certos hóspedes da Média vieram a Farsalo, os corvos se ausentaram de Atenas e do Peloponeso, como se pressentissem algo futuro.

A história dos gregos e dos romanos mostra que a arte divinatória não é inteiramente vã; e Platão, nas Leis, estabelece que ela não deve ser negligenciada em uma cidade bem ordenada. Aristóteles também menciona a adivinhação nas Histórias dos animais.

Se as aves, embora carentes de razão, podem indicar muitas coisas pela impressão das forças celestes, por que os homens não poderiam fazê-lo de modo semelhante? Isso também se confirma pelo fato de que os astrólogos não poderiam predizer tantas coisas com aparente certeza se as virtudes celestes não imprimissem seus efeitos nas coisas inferiores.

Se às vezes parecem errar, isso se deve à ignorância, ao cálculo incorreto do nascimento astrológico ou ao livre-arbítrio dos agentes submetidos às influências celestes.

Quanto ao oitavo e último argumento, no qual se dizia que homens impuros e perversos, conscientes de seus crimes, afirmam a mortalidade da alma, ao passo que santos e justos afirmam sua imortalidade, responde-se que nem todos os impuros sustentam a mortalidade, nem todos os temperantes sustentam a imortalidade. Vemos muitos homens ímpios aceitarem as leis, embora sejam arrastados por suas paixões. Sabemos também que muitos homens santos e justos admitiram a mortalidade das almas. Platão, no primeiro livro da República, chama Simônides de homem divino e excelente, embora este tenha dito que a alma é mortal. Homero também, como relata Aristóteles no segundo livro do De anima, julgou que o sentido não diferia do intelecto.

Quem ignora a dignidade de Homero? Hipócrates e Galeno, homens doutíssimos e excelentes, tiveram essa opinião. Também Alexandre de Afrodísias, o grande Alfarabi, Abubacher, Avempace e, entre os nossos, Plínio Segundo, Sêneca e inúmeros outros assim sentiram. Sêneca, na epístola 54 a Lucílio, que começa “Tive longa companhia por causa da doença”, e na Consolação a Márcia, afirma manifestamente a mortalidade da alma e enumera muitos homens estudiosos e eruditos da mesma opinião. Eles pensavam que só a virtude é felicidade e que o vício é miséria, negligenciando os outros bens, exceto na medida em que servem à virtude, e rejeitando tudo o que a impede.

Deve-se considerar ainda que muitos homens julgaram a alma mortal, mas escreveram que ela era imortal, por causa da inclinação dos homens ao mal. Muitos possuem pouco ou nada de intelecto, não conhecem nem amam os bens da alma e se entregam apenas aos corporais. Por isso foi necessário curá-los com tais meios, como o médico trata o doente e a ama guia a criança sem razão.

Por essas e outras considerações, penso que se pode responder ao que se diz comumente: se a alma é mortal, o homem deveria entregar-se inteiramente aos prazeres corporais, cometer todos os males para sua utilidade, e seria vão cultuar Deus, honrar o divino, dirigir preces a Deus, fazer sacrifícios e praticar outras coisas desse gênero. A resposta é clara pelo que foi dito.

Como a felicidade é naturalmente desejada e a miséria evitada, e como, pelo que foi dito, a felicidade consiste no ato virtuoso e a miséria no ato vicioso, segue-se que cultuar Deus com toda a mente, honrar o divino, dirigir preces a Deus e sacrificar são atos maximamente virtuosos; por isso devemos esforçar-nos com todas as forças por adquiri-los. Ao contrário, furtos, rapinas, homicídios e vida lasciva são vícios que transformam o homem em besta e o fazem deixar de ser homem; portanto, devemos abster-nos deles. Note-se ainda que aquele que age diligentemente sem esperar prêmio além da própria virtude parece agir de modo muito mais virtuoso e sincero do que quem espera recompensa extrínseca; e quem evita o vício por sua torpeza, não pelo medo da pena, parece mais digno de louvor do que quem o evita por temor do castigo.

Uma coisa é odiar o pecado por amor da virtude; outra é odiá-lo por medo do castigo.

Portanto, aqueles que afirmam a mortalidade da alma parecem salvar melhor a razão da virtude do que os que afirmam sua imortalidade; pois a esperança de recompensa e o medo da pena introduzem certa servidão, contrária à razão própria da virtude.

Para completar essa posição, deve-se saber que, como ensina Aristóteles nos livros Sobre a geração dos animais, a natureza procede gradualmente e de modo tão ordenado que não une imediatamente extremo a extremo, mas o extremo por meio do intermediário. Vemos que os arbustos fazem mediação entre ervas e árvores; entre vegetais e animais há animais imóveis, como ostras e outros desse gênero; e assim se deve subir ulteriormente. O bem-aventurado Dionísio insinua o mesmo no capítulo 7 dos Nomes divinos, quando afirma que a sabedoria divina une os fins das coisas superiores aos princípios das inferiores.

O homem, como já se disse, é o mais perfeito dos animais. Por isso, ocupando a alma humana o primeiro lugar entre as formas materiais, ela se aproxima das realidades imateriais e constitui um meio entre o material e o imaterial.

Ora, o meio, comparado aos extremos, recebe denominações de ambos: comparado ao imaterial, pode ser chamado material; comparado ao material, imaterial. Não apenas recebe tais nomes, mas participa de propriedades de ambos os extremos. O verde, comparado ao branco, não é apenas chamado escuro, mas também contrai a visão de modo semelhante ao preto, embora não tão intensamente.

Assim também a alma humana possui propriedades das inteligências e propriedades de todas as coisas materiais. Por isso, quando realiza operações pelas quais concorda com as inteligências, é chamada divina e diz-se que se transforma em deuses; quando realiza operações de animais, diz-se que se transforma em animais. Por malícia, alguns são chamados serpentes ou raposas; por crueldade, tigres; e assim por diante. Nada há no mundo que não possa, por alguma propriedade, pertencer ao homem; por isso não sem razão o homem é chamado microcosmo ou pequeno mundo. Alguns disseram que o homem é grande milagre, porque é, de certo modo, o mundo inteiro.

Ele pode transformar-se em qualquer natureza, pois lhe foi dado o poder de seguir a propriedade das coisas que escolher. Os antigos, portanto, falaram corretamente por meio de apólogos quando disseram que alguns homens se tornaram deuses, outros leões, outros lobos, outros águias, outros peixes, outros plantas, outros pedras, e assim por diante; pois alguns seguem o intelecto, outros os sentidos, outros as forças vegetativas.

Portanto, quem prefere os prazeres corporais às virtudes morais ou intelectuais torna-se mais semelhante às bestas do que a Deus; e aqueles que estimam mais o ouro do que a virtude devem, por isso, ser chamados bestiais e insensatos. Daí não se segue que, se a alma é mortal, as virtudes devam ser abandonadas e os prazeres perseguidos, a não ser por quem prefira ser animal a ser homem, e insensato a ser prudente ou sábio. Deve-se saber, contudo, que, embora o homem participe do material e do imaterial, diz-se propriamente que participa do imaterial, ainda que lhe falte muito da imaterialidade; mas não se diz propriamente que seja animal ou vegetal, e sim que contém em si os graus animal e vegetal. Por estar abaixo do imaterial e acima do material, não alcança a perfeição própria das substâncias imateriais; por isso tais homens não devem ser chamados deuses, mas divinos

ou semelhantes ao divino. É verdade que o homem pode igualar-se à besta, ou mesmo superá-la em crueldade: há homens muito mais cruéis que qualquer animal, como diz Aristóteles no sétimo livro da Ética: o homem mau é mil vezes pior que uma besta. E o que foi dito da crueldade vale também para os demais vícios. Sendo, pois, tão torpe o vício e tão injusta a vida do homem vicioso, quem, admitindo uma alma mortal, escolheria o vício em vez da virtude, a não ser que preferisse ser besta, ou pior que besta, a ser homem?

Capítulo XV - Exposição da última posição, segundo a fé cristã

Postas essas coisas, parece-me que se pode sustentar uma opinião mais sensata sobre esta matéria: a questão da imortalidade da alma é problemática, assim como a questão da eternidade do mundo. Com efeito, parece-me que nenhuma razão natural pode ser aduzida que obrigue a afirmar que a alma é imortal; e muito menos que prove que ela é mortal, visto que muitíssimos doutores sustentam que ela deve ser declarada imortal. Por isso não quis apresentar as respostas da parte contrária, pois outros já as expuseram, sobretudo o grande Tomás, de modo claro, copioso e sério. Diremos, portanto, como Platão no primeiro livro das Leis: quando muitos duvidam de alguma coisa, deve-se recorrer somente a Deus. Como homens tão ilustres divergem entre si, penso que a questão só pode ser confirmada por Deus.

Mas não parece conveniente que o homem permaneça sem tal certeza. Se permanecesse assim errante, suas ações seriam incertas e sem fim, pois, sendo desconhecido o fim, também permaneceriam desconhecidas as coisas que conduzem a ele. Portanto, se a alma é imortal, as coisas terrenas devem ser desprezadas e as eternas buscadas; se, porém, a alma é mortal, pareceria seguir-se o caminho oposto.

Contudo, se as outras coisas têm os seus fins determinados pelo homem, quanto mais o próprio homem, visto que o homem é o mais perfeito dos mortais e só, como diz Platão na República, adora Deus e a justiça!

Por isso digo que, antes do dom e da vinda da graça, Deus resolveu essa dificuldade de muitos modos, por meio de profetas e sinais sobrenaturais, como se vê claramente no Antigo Testamento. Por fim, por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas e por meio de quem fez os séculos, esclareceu a questão, como escreve o Apóstolo na carta aos Hebreus. Que ele é verdadeiramente Filho de Deus, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, a luz do nome cristão, o divino Tomás de Aquino, demonstra com grande clareza no primeiro livro da Suma contra os gentios, capítulo 6. João Escoto, homem em minha opinião agudíssimo e religiosíssimo, enumera essas provas no prólogo do livro das Sentenças, reduzindo-as ao número de oito. Tais provas declaram isso tão claramente que apenas alguém privado de razão ou obstinado poderia negá-lo. Portanto, visto que Cristo é o verdadeiro Deus, ele é a verdadeira luz pela qual todas as coisas são vistas, como se lê em João 1; e é também a verdade pela qual todas as demais verdades são verdadeiras, como em João 14: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida”. Como ele manifestou por palavras e obras que a alma é imortal - por palavras, ao ameaçar os maus com o fogo eterno e prometer aos bons a vida eterna; por obras, ao ressuscitar no terceiro dia -, tanto mais eficazmente demonstra a imortalidade da alma quanto mais a luz primeira excede toda luz criada, a verdade primeira excede toda verdade derivada, e a causa infinita excede o efeito finito.

Portanto, se algumas razões parecem provar a mortalidade da alma, elas são falsas e apenas aparentes, pois a primeira luz e a primeira verdade mostram o contrário. Se outras parecem provar sua imortalidade, são verdadeiras e luminosas, mas não são a luz e a verdade primeiras. Assim, este é o caminho mais seguro, inabalável e estável; os demais permanecem oscilantes.

Além disso, toda arte deve proceder por seus meios próprios e adequados; caso contrário, peca contra seu próprio método e procede sem arte, como diz Aristóteles nos Analíticos posteriores e na Ética I.

Ora, que a alma seja imortal é artigo de fé, como fica claro pelo Símbolo dos Apóstolos e pelo símbolo de Atanásio; portanto, deve ser provado pelo meio próprio da fé.

O meio em que a fé repousa é a revelação e a Escritura canônica. Portanto, a imortalidade da alma deve ser provada verdadeira e propriamente por esses meios. As demais razões são estranhas ao gênero da questão e apoiam-se em meios que não demonstram aquilo que se pretende. Não é surpreendente, então, que os filósofos discordem entre si acerca da imortalidade da alma, quando procedem por meios estranhos e falíveis; os cristãos, porém, concordam quando procedem por meios próprios e infalíveis, pois tais coisas só podem ser de um modo.

Além disso, quem está doente busca a saúde.

Ora, ninguém deve ser médico de si mesmo; como também se diz no terceiro livro da Política, ninguém julga corretamente seus próprios assuntos quando está dominado pela paixão. Por isso, deve procurar outro médico.

Um bom médico, porém, deve ser perito na arte e dotado de bons costumes, pois nem a ciência sem a retidão, nem a retidão sem a ciência, são suficientes.

Como diz Platão, assim como o desequilíbrio dos humores é doença do corpo, a ignorância é doença da mente. Portanto, quem não sabe se a alma é imortal ou não deve buscar ciência e orientação. Ora, duas classes de homens professam saber isso: os infiéis e os cristãos. Houve, de fato, muitos infiéis muito instruídos; contudo, quase todos tiveram vida manchada. Além disso, buscavam sobretudo a glória vã e conheciam apenas as coisas naturais, cujo conhecimento é obscuro e fraco.

Muitos cristãos, porém, não foram inferiores a eles no conhecimento das coisas naturais - como Paulo, Dionísio, Basílio, Atanásio, Agostinho, Jerônimo, Ambrósio, Gregório e inúmeros outros - e, além do natural, possuíram também conhecimento do divino. Aquilo que, como diz Jerônimo, o douto Platão não soube e o eloquente Demóstenes não conheceu, esses homens souberam; e levaram vida mais inocente. Quem, a não ser um louco, acreditaria mais em infiéis assim dispostos do que em cristãos tão bem dotados? Agostinho, que em minha opinião não é inferior a ninguém em doutrina - nem sequer a Platão ou Aristóteles - e que, de primeiro inimigo do nome cristão, passou a viver vida retíssima, escreve no final da Cidade de Deus que viu com os próprios olhos muitos milagres que confirmam a fé imaculada, inviolável e inabalável. Também o papa Gregório, comparável a todos em doutrina e santidade, apresenta nos Diálogos tantos testemunhos que toda ambiguidade é removida. Portanto, deve-se afirmar indubitavelmente que a alma é imortal.

Não se deve, porém, proceder como procederam os sábios deste século, os quais, dizendo-se sábios, tornaram-se insensatos. Quem procede desse modo, penso eu, sempre oscilará incerto e errante. Por isso, embora Platão tenha escrito muito e brilhantemente sobre a imortalidade das almas, creio que não teve firmeza. Isso se percebe no fim da Apologia, onde parece permanecer em dúvida. Também no Timeu, quando se dispõe a tratar desse assunto, diz que lhe bastará se puder dizer algo verossímil sobre matéria tão difícil. Reunidos todos os seus ditos, parece-me que ele fala mais por opinião do que por afirmação. Seu esforço era formar bons cidadãos, não contemplativos. Ora, como diz o divino Tomás na Suma teológica, II-II, questão 1, artigo 3, um ato moral pode sustentar-se em opinião falsa.

Contudo, o caminho dos fiéis continua firme e inabalável. Isto declara o seu desprezo pelas riquezas, pelas honras, pelos prazeres e por todas as coisas mundanas e, finalmente, pela coroa do martírio, que eles mais ardentemente afetaram e obtiveram com o maior prazer.

Eis, portanto, o que me pareceu dever ser dito sobre esta matéria, submetendo-me sempre, tanto neste como em outros pontos, à Sé Apostólica.

Este tratado foi encerrado por mim, Pedro, filho de João Nicolau Pomponazzi de Mântua, no dia 24 de setembro de 1516.

Bolonha, no quarto ano do pontificado de Leão X.

Em louvor da Trindade indivisível.

Notas Finais

1. Sobre a edição de estudo: A presente tradução deve ser lida como instrumento de acesso filosófico e didático ao texto de Pomponazzi. Ela não substitui uma edição crítica latina e não pretende resolver problemas de transmissão textual.

2. De anima: O De anima, de Aristóteles, é a referência principal para a discussão da alma como princípio de vida, sensação e intelecção. Pomponazzi lê o tratado segundo a tradição dos comentadores aristotélicos medievais e renascentistas.

3. Alma Intelectiva e Alma Sensitiva: A distinção entre alma intelectiva e alma sensitiva não designa necessariamente duas substâncias separadas no homem. Grande parte do tratado discute se esses princípios são realmente distintos ou se constituem uma só realidade com operações diversas.

4. Simpliciter e secundum quid: As expressões “em sentido absoluto” e “sob certo aspecto” traduzem, respectivamente, simpliciter e secundum quid. A distinção permite afirmar predicados opostos da alma sem incorrer imediatamente em contradição formal.

5. Fantasma: “Fantasma” traduz phantasma. O termo designa a imagem sensível ou representação imaginativa requerida pela intelecção humana; não deve ser entendido como aparição espiritual.

6. Dependência como sujeito e como objeto: Quando Pomponazzi distingue dependência do corpo “como sujeito” e “como objeto”, ele diferencia o órgão ou substrato em que uma operação se realiza da realidade corpórea a partir da qual a operação intelectiva recebe seu conteúdo.

7. Intelecto possível e intelecto agente: A terminologia “intelecto possível” e “intelecto agente” pertence à tradição aristotélica e averroísta. O primeiro é associado à capacidade de receber formas inteligíveis; o segundo, ao princípio ativo que torna tais formas inteligíveis.

8. Averróis e o Comentador: Averróis, frequentemente chamado de “o Comentador”, é um dos interlocutores centrais do tratado. Pomponazzi discute especialmente a tese da unidade do intelecto e sua compatibilidade, ou não, com Aristóteles.

9. Tomás de Aquino: Tomás de Aquino é apresentado como autoridade maior da posição cristã e antiaverroísta acerca da multiplicidade e imortalidade das almas intelectivas. Pomponazzi distingue sua reverência teológica a Tomás de sua dúvida quanto à conformidade dessa leitura com Aristóteles.

10. Ato de corpo físico orgânico: A expressão remete à definição aristotélica de alma. A dificuldade central consiste em saber como o intelecto humano pode ser ato do corpo e, ao mesmo tempo, exercer uma operação que não se reduz ao órgão corpóreo.

11. Mortalidade em sentido absoluto: Quando a tradução afirma que a alma é “mortal em sentido absoluto e imortal sob certo aspecto”, o enunciado deve ser entendido no plano da investigação natural e aristotélica, não como simples negação dogmática da fé cristã.

12. Questão problemática ou neutra: No capítulo final, a dificuldade da imortalidade da alma é aproximada da questão da eternidade do mundo: trata-se de um problema cuja demonstração natural permanece controversa e insuficiente para produzir certeza plena.

13. Meio próprio da fé: Pomponazzi sustenta que cada disciplina deve provar suas conclusões por meios próprios. Assim, a imortalidade da alma, enquanto artigo de fé, é propriamente confirmada por revelação e Escritura canônica.

14. Sé Apostólica: A submissão final à Sé Apostólica insere o tratado no horizonte institucional do cristianismo latino do século XVI e indica a distinção entre investigação filosófica natural e obediência doutrinal.

15. Uso acadêmico das notas: Estas notas foram acrescentadas para orientar estudantes e leitores de Filosofia. Elas devem ser entendidas como auxílio de leitura, não como comentário histórico-filológico exaustivo.

Apêndice Editorial

Revisão Gramatical Integral: concordância, regência, pontuação, pronomes ambíguos, períodos truncados e ordem sintática.

Revisão Terminológica: fixação de “intelectivo/sensitivo”, “em sentido absoluto/sob certo aspecto”, “fantasma”, “operação”, “sujeito” e “objeto”.

Revisão Filológica Localizada: recotejo dos capítulos XIII e XIV com o texto latino de 1534, com correção de resíduos de OCR e de literalismos como “chance será dada”, “aquilo ainda mais bom”, “infortúnios do físico” e períodos truncados.

Revisão Editorial: ajuste dos estilos de título e sumário, reposicionamento do Glossário Terminológico no início da edição, inclusão de notas finais explicativas e preservação da estrutura argumentativa do tratado.

Licença: tradução portuguesa e elementos editoriais originais dedicados ao domínio público por CC0 1.0 Universal, sem abranger o fac-símile latino digitalizado nem materiais de terceiros.